

Entre cirios y garrotes

Política y religión en la España Contemporánea, 1808-1936

Manuel Suárez Cortina



Ediciones de la Universidad
de Castilla-La Mancha



Ediciones
Universidad
Cantabria

Entre cirios y garrotes

Política y religión en la España contemporánea, 1808-1936



Manuel SUÁREZ CORTINA



Ediciones de la Universidad
de Castilla-La Mancha



Ediciones
Universidad
Cantabria

Suárez Cortina, Manuel

Entre cirios y garrotes [Recurso electrónico] : política y religión en la España contemporánea, 1808-1936 / Manuel Suárez Cortina. — Santander : Editorial de la Universidad de Cantabria ; Cuenca : Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2014.

344 p. — (Analectas ; 93. Coediciones / UC ; 3) (Coediciones / UCLM ; 130)

ISBN 978-84-8102-719-8 (Universidad de Cantabria). — ISBN 978-84-9044-076-6 (Universidad de Castilla-La Mancha)

1. Iglesia Católica – España – S. XIX-XX. 2. Iglesia y Estado – España – S. XIX-XX.
3. Religión y política – España – S. XIX-XX. 4. Anticlericalismo – España – S. XIX-XX.
5. España – Política y gobierno – S. XIX-XX.

262.14(460)"18/19"

322(460)"18/19"

2.32(460)"18/19"

316.647.5:262(460)"18/19"

IBIC: HRAM2, JHB, JP, 1DSE, 3JH, 3JK.

Esta edición es propiedad de la EDITORIAL DE LA UNIVERSIDAD DE CANTABRIA; cualquier forma de reproducción, distribución, traducción, comunicación pública o transformación sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley.

Texto sometido a evaluación externa.

Consejo Editorial

Presidente: José Ignacio Solar Cayón

Área de Ciencias Biomédicas: Jesús González Macías

Área de Ciencias Experimentales: M.ª Teresa Barriuso Pérez

Área de Ciencias Humanas: Fidel Ángel Gómez Ochoa

Área de Ingeniería: Luis Villegas Cabredo

Área de Ciencias Sociales: Concepción López Fernández y Juan Baró Pazos

DIRECTORA EDITORIAL: Belmar Gándara Sancho

© Manuel Suárez Cortina

© Editorial de la Universidad de Cantabria

Avda. de los Castros, 52 - 39005 Santander (Cantabria)

Tlfno. y Fax: +34 942 201 087

www.editorialuc.es

© Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha

Camino del Pozuelo, s/n. 16071 Cuenca

Tlfno.: +34 969 179 100. Fax: +34 969 179 111

<http://publicaciones.uclm.es>

Imagen cubierta: Joaquín Cano Quintana y Joaquín Martínez Cano

Colección ANALECTAS #93: Coediciones 3 (UC)

Colección COEDICIONES nº 130 (UCLM)

ISBN (UC): 978-84-8102-719-8 (pdf) 978-84-8102-713-6 (rústica)

ISBN (UCLM): 978-84-9044-076-6 (pdf) 978-84-9044-075-9 (rústica)

Santander, 2014

Sumario

Introducción	9
1. Catolicismo y liberalismo (1808-1936)	13
2. El laicismo republicano (1840-1910)	18
3. Religiosidades alternativas: krausismo y espiritismo (1860-1936).....	21
4. México y España: Un análisis comparado	27

CATOLICISMO Y LIBERALISMO (1808-1936)

Liberalismo, constitución y cuestión religiosa	33
1. Liberalismo revolucionario e intolerancia religiosa: la ciudadanía católica	37
2. Confesionalidad, tolerancia religiosa y liberalismo postrevolucionario	46
3. De la tolerancia a la libertad religiosa. La experiencia del Sexenio Democrático	51
4. La monarquía restaurada: nacionalcatolicismo y tolerancia religiosa	59
5. Laicismo y República	67

Identidad nacional y cultura católica	73
1. Catolicismo e identidad nacional en la revolución liberal	78
2. La génesis del nacionalcatolicismo. De Balmes a Menéndez Pelayo...	89
3. Catolicismo y libertad religiosa en el siglo XIX	102
4. Catolicismo y nación: el camino de la Cruzada, 1900-1936	115

EL LAICISMO REPUBLICANO (1840-1910)

Laicismo y democracia republicana: un universo poliédrico	125
1. El laicismo extremo: federalismo, materialismo y ateísmo: Pi y Margall, Suñer y Capdevila y la secularización de la sociedad ...	131
2. El laicismo radical: ciencia y libertad. El terreno del libre pensamiento	136
3. Krausismo y religión: el laicismo templado del institucionismo	142
4. El laicismo tenue. Fernando Garrido, Emilio Castelar y el catolicismo liberal	146
5. Laicismo y anticlericalismos republicanos. Espacios, agentes y repertorios de acción	149

El anticlericalismo en la España de entre siglos.

La Semana Trágica	153
1. La Iglesia en la Restauración, un movimiento católico en alza	155
2. Católicos, masones y librepensadores en el fin de siglo	160
3. Canalejas y la política liberal	167
4. El Parlamento y la calle	171
5. La Semana Trágica y la «Ley del Candado»	177

RELIGIOSIDADES ALTERNATIVAS: KRAUSISMO Y ESPIRITISMO (1860-1936)

La religión y la Iglesia en la cultura institucionista: de Francisco Giner a Manuel Azaña	187
1. Las bases de la posición religiosa de los institucionistas: Ciencia y religión	191
2. Religión y Derecho: la secularización del Estado. La neutralidad de la escuela	196
3. Modernismo religioso y cultura institucionista. Unamuno y Zulueta	205
4. «España ha dejado de ser católica». De Zulueta a Azaña	215

Clases populares, republicanismo y espiritismo	223
1. Clases populares, republicanismos	223
2. Anticlericalismos y republicanismos en la España liberal	231
3. Radicalismo democrático, federalismo, anarquismo y espiritismo	240
4. Republicanos y socialistas. La Conjunción y el «anticlericalismo socialista»	249

MÉXICO Y ESPAÑA: UN ANÁLISIS COMPARADO

Federalismo, religión y política en el siglo XIX: una perspectiva comparada	263
1. Constitucionalismo liberal, Iglesia y Estado en España y México	267
2. España y México a mediados del siglo XIX: el momento de la divergencia	277
3. Federalismo, liberalismo y anticlericalismo en España y México en el siglo XIX	286
Bibliografía	301
Índice onomástico	331

INTRODUCCIÓN*

Nuestra historia, nuestra literatura, nuestras leyes, nuestra vida social, nuestra psicología están plasmadas por la Iglesia Católica; es una realidad innegable, y lo es también que funciona de presente en la vida española una compleja red de intereses creados, tejida por los intereses eclesiásticos, en todos los órdenes de la actividad, cuya ruptura violenta podría poner tropiezo insuperable a los avances eficaces de la Revolución.

Jaime Torrubiano Ripoll, *Política religiosa de la democracia española*,
Madrid, Javier Morata Editor, 1931, pp. 2-3.

Las relaciones entre política y religión constituyen uno de los temas centrales de la historia contemporánea en gran parte de los países europeos¹, más aún en España, donde la religión ha sido tanto un elemento de identidad nacional como un referente de lucha y confrontación social y política. En el casi siglo y medio que va desde el levantamiento de mayo de 1808 frente a la ocupación francesa, hasta el golpe de Estado de julio de 1936 contra la República, la cuestión religiosa no ha dejado de gravitar como uno de los elementos de mayor influencia en la vida política española. Y ello ha

* Este libro se inscribe en el Proyecto de Investigación *La cultura política del federalismo en la Restauración (1875-1931)*, financiado por la Subdirección General de Proyectos de Investigación del Ministerio de Economía y Competitividad REF HAR2009-08737 (Subprograma HIST). I.P. Manuel Suárez Cortina. También *Federalismo, Estado y Nación en la Europa del Sur y América Latina en la época liberal. Una perspectiva comparada*. REF HAR 2012-35245. I.P. Manuel Suárez Cortina.

¹ Véase Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Landgewiesche (eds.), *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010; Dieter Landgewiesche, *La época del Estado-nación en Europa*, Valencia, PUV, 2012.

sido así porque la acomodación de España a la modernidad ha estado mediada por los debates que en torno a la religión ha tenido la vida pública. Primero por la limitada adaptación de la propia Iglesia al nuevo orden liberal salido de la revolución doceañista; segundo, por la propia dinámica que la Iglesia española, inicialmente, y el Vaticano, más tarde, dieron a las relaciones entre catolicismo, liberalismo y modernidad²; tercero, por las diversas lecturas que de la religión, la nación y la Iglesia han hecho las distintas fuerzas políticas del tradicionalismo, del liberalismo y del republicanismo.

La difícil asimilación de la Iglesia católica a los principios de la modernidad religiosa³ no fue un patrimonio exclusivo de la experiencia española, es el común denominador de los países latinos, pero alcanzó entre nosotros especial relevancia, toda vez que la España preliberal, la de la Monarquía Hispánica, alcanzaba su mayor identidad como Monarquía católica. Es notorio que el catolicismo constituye un ingrediente básico de la identidad cultural de los españoles, pero no es menos cierto que ésta adquirió tonos y formuló proyectos religiosos, sociales y políticos muy diversos. Algunos declaradamente incompatibles entre sí. Es por ello que resulta difícil, sin más, reflexionar sobre esa cultura católica si no se atiende a la pluralidad de concepciones que de la religión, las religiones positivas y del catolicismo, en particular, hubo en la España contemporánea.

-
- ² Las distintas ciencias sociales y humanas se han ocupado con abundancia de las complejas relaciones entre religión y modernidad bajo el marco de la secularización. Véanse, entre otros, Karel Dobbelaere, «Secularization: A Multi-Dimensional Concept», en *Current Sociology*, vol. 29, nº 2 (1981); David Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford, Basil Blackwell, 1978; *id.*, «The secularization issue: prospect and retrospect», en *British Journal of Sociology*, 42, 3 (September 1991), pp. 465-474; Hugh McLeod, *Secularization in Western Europe, 1848-1914*, New York, St. Martin's Press, 2000; José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994; en los últimos años estos presupuestos de la secularización están siendo puestos en entredicho. Véase Peter L. Berger, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Barcelona, Paidós, 2002; Grace Davie, *Sociología de la religión*, Madrid, Akal, 2011. Un estado de la cuestión reciente con aplicación al caso español en Joseba Louzao, «La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea», en *Hispania Sacra*, 121 (enero-junio 2008), pp. 331-354; Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán de Miguel, «The Notion of Modernity in 19th-Century Spain. An Example of Conceptual History», en *European Journal of Political Theory*, 3-4 (2004), pp. 393-408.
- ³ Sobre la modernidad religiosa en los países latinos como España, véase Jean-Pierre Bastian, *La modernidad religiosa: Europa latina y América latina en perspectiva comparada*, México, FCE, 2004.

El nacimiento de la España liberal no tuvo en principio un problema religioso, dado que la católica era la religión practicada por los españoles y no había debate posible en torno a la pluralidad de creencias. España era católica y por ello la presencia de otras religiones tuvo un peso tan reducido que no eran objeto de atención preferente ni en la vida social, ni en la política, menos aún en las instituciones. La cuestión, en consecuencia, no estaba en el pluralismo religioso, ni siquiera en la exigencia de una tolerancia que aparecía en el mundo cultural europeo como una exigencia de los tiempos⁴. Para España el problema adquiría otros sentidos; por una parte, determinar el papel de la Iglesia en el nuevo orden liberal; por otra parte, por la existencia en el interior del catolicismo español de dos corrientes abiertamente enfrentadas en los nuevos tiempos: la del constitucionalismo liberal, de un lado, y la de los absolutistas, de otro. Los conflictos civiles desarrollados a lo largo de casi siglo y medio estuvieron nutridos, muy a menudo, por esta distinta percepción de cómo interpretar la religión católica, de cual habría de ser la relación entre ambos poderes y, sobre todo, de cómo acomodar en su conjunto la cultura católica a la realidad evidente del proceso secularizador que caracteriza la sociedad y cultura contemporáneas.

Porque si la división entre corrientes internas de la Iglesia católica española está muy presente en el proceso de revolución liberal y consolidación de la monarquía constitucional, hasta el punto de que sólo tras el Concordato de 1851 se llega a una normalización entre ambas instancias, no es menos cierto que desde entonces se abre un nuevo frente entre catolicismo y modernidad. Las relaciones entre Iglesia, poder político y sociedad estuvieron mediadas por estas fracturas internas de la Iglesia y por la necesidad de llevar a cabo su reacomodación en el nuevo orden. No se debatió, no era necesario, el papel del catolicismo en la sociedad española, pero sí determinar el tipo de relación que había que establecer entre el poder del Estado y una Iglesia que no asumía con facilidad el nuevo rol que se le adjudicaba tras la revolución⁵.

⁴ Véase, en este sentido, Henri Kamen, *Nacimiento y desarrollo de la tolerancia en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1987; José Martínez Millán y Carlos Javier de Carlos Morales, *Religión, política y tolerancia en la Europa moderna*, Madrid, Polifemo, 2011; Mª. José Villaverde Rico y John Christiansen (eds.), *Forjadores de la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 2011.

⁵ Véase Emilio La Parra López, *El primer liberalismo español y la Iglesia: las Cortes de Cádiz*, Alicante, Instituto de Estudios Juan Gil-Albert, 1985. Para una visión sintética de largo re-

Y la revolución, siquiera la más moderada en el terreno religioso como la española, no podía dejar al descubierto que el nuevo orden social y político de modernidad lo era también de religiosidad. El reto secularizador que representó la revolución significaba la aparición de un programa «laicista» que alcanzó por igual al pensamiento y a las instituciones. La sociedad contemporánea está inevitablemente marcada por esa confrontación entre secularización y confesionalidad que en el caso español tuvo un alcance considerable⁶. Resulta evidente que ninguno de estos dos territorios, mostrados ahora de forma dicotómica, fueron uniformes, pero no es menos cierto que se presentan como ámbitos de confrontación. Y la experiencia española de disputa entre laicistas y católicos no deja lugar a dudas. *Entre cirios y garrotes* hace referencia a esa singular manera de interpretar la disputa entre dos marcos culturales que adquirieron distinta capacidad de institucionalización, pero que estuvieron presentes desde comienzos del siglo XIX en todos los combates por definir el espacio público, sus valores, referentes y modos de articulación. Los españoles, se dice popularmente que siempre han estado detrás de los religiosos, ya con un cirio ya con un garrote. Un modo tal vez rudo pero visual de percibir la centralidad de la religión, sus interpretaciones y los modos distintos y contradictorios que los españoles han tenido para expresar su adscripción y vínculo particulares con cada uno de los contendientes. Porque, en efecto, visto en perspectiva, se trataba de una contienda entre adversarios que a menudo se sirvieron de las armas. O, dicho de otro modo, la cuestión religiosa sirvió a menudo para enmascarar o legitimar programas sociales, económicos y políticos de cuño muy diverso.

En este sentido *Entre cirios y garrotes* no tiene la pretensión de ser una historia ni de la religiosidad católica, o de la Iglesia española, ni de la confrontación entre laicismo y catolicismo, aunque de ello se da cuenta en estas páginas. Es más bien un acercamiento a un conjunto de ámbitos temáticos —constitucionalismo, identidad nacional, laicismos republicanos, heterodoxias y religiosidades alternativas...— en los que se puede percibir el papel de la religión en la vida política española y los distintos y antagónicos modos que esta

corrido de la Iglesia entre el viejo y el nuevo orden, William J. Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1850-1854*, Madrid, Nerea, 1989.

⁶ Gregorio Alonso García presenta un panorama sintético en «Ciudadanía católica y ciudadanía laica en la España liberal», en Manuel Pérez Ledesma (dir.), *De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía en España*, Madrid, CEPC, 2007, pp. 165-192.

relación tuvo en diversos momentos y proyectos sociopolíticos y culturales. Se recogen aquí un conjunto de textos presentados en distintos foros nacionales e internacionales en los últimos años. Para este cometido se han contemplado cuatro marcos de referencia. De un lado, los modos en que se formuló la cultura católica en su relación con el poder político, el tratamiento de las constituciones españolas y el papel del catolicismo en la formulación de una determinada identidad y cultura nacional. De otro lado, se presta atención a la mirada que sobre la cuestión religiosa desarrollaron los protagonistas del laicismo. Se trata de ver como los sectores progresistas —sobre todo los republicanos— percibieron la relación entre modernidad, ciencia y religión, pero también algunas de las manifestaciones de ese laicismo a través de las prácticas anticlericales que en algunos momentos marcaron el calendario de la vida política española. En tercer lugar, se presta atención a algunas propuestas de religiosidad que no pueden ser integradas en el terreno del catolicismo, pero que expresaron un esfuerzo notable por defender el papel de la religión en la sociedad moderna y buscar un nuevo territorio para una religiosidad intimista, como el krausismo. Igualmente, la propuesta, más radical y extramuros de la religión católica como el espiritismo, una experiencia de religiosidad de difícil acomodo en la tradición cultural española. Por último, se hace un acercamiento a una historia comparada de las relaciones entre religión y política en dos experiencias nacionales latinas —España y México— que en su devenir histórico plantearon una agenda política muy distinta respecto del tratamiento de la cuestión religiosa y las relaciones Iglesia y Estado.

1. CATOLICISMO Y LIBERALISMO (1808-1936)

La política religiosa desarrollada en España desde las Cortes de Cádiz no dejó nunca de reconocer el papel central que en la historia y la cultura española tuvo el catolicismo. Pero ese reconocimiento no excluyó el hecho evidente de que la inserción de la Iglesia en el nuevo orden político estuviera llena de obstáculos. La presencia de un sector adscrito a los presupuestos del viejo orden político y religioso se opuso con fuerza a cualquier cambio del estatuto eclesiástico. A lo largo del siglo XIX los defensores del sector más reactivos rechazaron con fuerza cuantas propuestas de reforma se llevaron a cabo desde las mismas Cortes de Cádiz. Fue así en los debates constitucionales y en las

diversas propuestas de reforma de la Iglesia. Se observa igualmente en la articulación de un catolicismo que rechazaba de pleno toda connivencia con los presupuestos culturales, políticos y filosóficos del liberalismo —los neocatólicos desde los cincuenta y los integristas en los ochenta—, que acabaría de generar un proyecto que acentuaba la división entre dos grandes familias de católicos: los integristas, de una parte, y los nacionalcatólicos y liberales, de otra.

Aquí nos acercamos a esta pluralidad de registros a partir del análisis de dos variables. En primer término atendiendo a como el constitucionalismo español reguló la cuestión religiosa; en segundo término, llevando a cabo una evaluación de las maneras de interpretar la relación entre nación y religión en la cultura liberal española.

En el capítulo dos («Liberalismo, constitución y cuestión religiosa») se hace hincapié en los distintos modos en que el constitucionalismo español reguló la cuestión religiosa. Conviene resaltar aquí que la historia constitucional expresa muy bien las vicisitudes y dificultades de reconocer en España la libertad religiosa. Su camino fue tortuoso y solamente en el Sexenio democrático fue reconocido ese derecho en el marco de la monarquía parlamentaria. Hasta entonces la intolerancia religiosa, primero, y un indirecto reconocimiento de la tolerancia, habrían de dominar un marco de religiosidad que se caracterizó por la confesionalidad del Estado. La constitución de 1812 combinó la soberanía nacional con la afirmación de la catolicidad del Estado y la intolerancia religiosa. Esa situación habría de modificarse en la constitución de 1837 cuando, de forma indirecta, quedaba reconocida la tolerancia. En este sentido fue visible desde entonces la confrontación entre los moderados, más afines a restringir al máximo cualquier flexibilidad que dañara la unión católica, y los progresistas, cuya defensa de la tolerancia quedó contemplada en el artículo catorce de la constitución nonata de 1856.

La confrontación entre intolerancia y tolerancia religiosa marca bien el papel de la religión en la sociedad y Estado españoles, al tiempo que expresa la división abierta en el interior del campo católico. Los sectores asociados al neocatolicismo reclamaron con fuerza que se aplicara en su máxima expresión la confesionalidad del Estado contemplada en el Concordato de 1851. Su rechazo del liberalismo y la exigencia de respetar la unidad católica les hizo enemigos rotundos de cualquier apertura hacia una tolerancia que interpretaron como expresión de la libertad religiosa. Y ésta era equivalente a una transacción entre

la verdad y el error que les resultaba del todo inaceptable. Como sostuvo el cardenal García Cuesta en los debates constitucionales de 1869:

Yo no puedo conceder derecho a profesar el error, nadie tiene ese derecho, ni Dios se lo ha concedido a ningún hombre; la libertad es un derecho y Dios no ha concedido la libertad al hombre para que tenga derecho a profesar el error, sino para que escoja el bien⁷.

Ese debate entre los defensores de la libertad religiosa y quienes sostuvieron la exigencia de respetar la confesionalidad del Estado y la unidad católica de España marca con precisión los tres territorios en que se desarrolló el debate sobre religión y constitución en España. El de la intolerancia, el de la tolerancia y el de la libertad. Fueron los demócrata-liberales y los republicanos los que exigieron el reconocimiento de la libertad religiosa. Su formulación, proveniente de una concepción iusnaturalista del derecho, partía de resaltar que la libertad religiosa era un derecho inherente a la persona. Su derivado habría de ser el reconocimiento constitucional del derecho, y su plasmación en el orden político: la separación de la Iglesia y el Estado. El salto al separatismo estuvo presente en los textos republicanos de 1873 y 1931. De esta manera se establecía una línea divisoria entre el constitucionalismo monárquico, cuyo techo residía en el reconocimiento de la libertad de cultos, y el republicano que exigía como mínimo la secularización del Estado.

Entre unidad católica e intolerancia religiosa, de un lado, y el ideal separatista, de otro lado, el conservadurismo canovista buscó un campo intermedio en el que se combinaba el rechazo constitucional de la unidad católica al tiempo que se frenaba el reconocimiento de la libertad religiosa. Como contempla la constitución de 1876 la confesionalidad del Estado ha de ser compatible con el ejercicio de otros cultos en el ámbito privado⁸.

El constitucionalismo republicano por el contrario contempló tanto en 1873 como en 1931, la separación de la Iglesia y el Estado. Redactado el texto constitucional de 1873 por un católico liberal, Emilio Castelar, los artículos 34,

⁷ Recogido en Manuel Pérez Ledesma, «Estudio preliminar», *La Constitución de 1869*, Madrid, Iustel, 2010, p. 69.

⁸ Véase Remedio Sánchez Ferriz, *La Restauración y su constitución política*, Valencia, Universidad de Valencia, 1984.

35, 36 y 37, regularon el ejercicio de la libertad de cultos, la separación de la Iglesia y el Estado, la prohibición de subvencionar directa e indirectamente ningún culto, y la secularización de los registros de nacimiento, matrimonio y muerte. Se trataba, pues, de una plena secularización del Estado. Este proceso estaba dominado por un laicismo moderado ya que se garantizaba el ejercicio de la libertad religiosa y respondía a las demandas que tanto los católicos liberales como los krausistas habían sustentado desde hacía más de una década. A un lado quedaron las exigencias de secularización de la sociedad que estaba en el programa del laicismo más radical. En 1931 la constitución republicana rompió de nuevo con la tolerancia religiosa de 1876 para establecer la naturaleza neutra del Estado español en cuestiones religiosas, reformular el estatuto de las órdenes, garantizar el libre ejercicio de cualquier religión y secularizar cementerios y escuelas. Las constituciones españolas expresaron, de este modo, las distintas concepciones sobre el papel de la religión en la sociedad española. El carácter católico de la cultura quedaba fuera de toda duda, un tema distinto era como se regulaba constitucionalmente esa realidad.

Pero no sólo se trata de verificar como las constituciones españolas trataron la cuestión religiosa. En los ambientes políticos y cenáculos culturales se percibe el alcance que tuvo en cada momento la cuestión religiosa. La relación entre nación y religión revistió modalidades muy distintas que dependieron unas veces de las propias concepciones del catolicismo, otras de la funcionalidad política e identitaria que se le reclamaba. En el capítulo tres («Identidad nacional y cultura católica»⁹) se plantean las relaciones que se dieron entre religión católica y nación, y se ponen de manifiesto las distintas sensibilidades y estrategias desarrolladas por el catolicismo en torno a la identidad nacional española.

En este breve recorrido por las relaciones entre religión, liberalismo y nación se observa la existencia de tres grandes corrientes en el catolicismo español. Una primera, de carácter antirrevolucionario, ligada a la concepción más tradicional de la naturaleza católica de la patria y de la monarquía española, rechazaba al mismo tiempo la libertad y la nación. Es la propuesta que en los años de la revolución liberal sustentaron los defensores de la

⁹ Una primera versión de este apartado fue publicada en «Catolicismo, identidad nacional y libertad religiosa en la España liberal», en Justo Beramendi y María Jesús Baz (eds.), *Identidades y memoria imaginada*, Valencia, PUV, 2088, pp. 223-261.

contrarrevolución —Rafael de Vélez o el Filósofo Rancio— y que más tarde retomaron los adalides del neocatolicismo con Donoso Cortés a la cabeza. Se trata de rechazar en todas sus manifestaciones el proceso revolucionario y el nacimiento de un nuevo orden cultural y político asociado a cualquiera de las propuestas liberales. En la década de los ochenta este sector se nutrió con la escisión integrista que rechazaba cualquier distinción entre religión y política. Es la posición que, ya desde sus orígenes directamente neocatólicos, ya desde la renovada apuesta integrista, se insertó primero en el tradicionalismo y más tarde se reafirmó cuando Gabino Tejado, Aparisi y Guijarro¹⁰ o Félix Sardá y Salvany¹¹ sustentaron el rechazo a toda transacción con las instituciones y el orden cultural y político liberal. Su antiliberalismo radical le alejaba de aquel otro núcleo del catolicismo asociado, primero al moderantismo, más tarde, al conservadurismo liberal, que identificó nación con tradición católica, bajo la fórmula del nacionalcatolicismo. Este estrecho vínculo entre nación (España) y religión (catolicismo) que caracteriza el nacionalcatolicismo representa el sector mayoritario de una tradición política y religiosa que hizo de la confesionalidad del Estado y la tolerancia religiosa su mejor expresión. Como han mostrado José Álvarez Junco¹², Alfonso Botti¹³ y Gregorio Alonso¹⁴, entre otros, su imaginario se asienta sobre una larga tradición que ha hecho de la Iglesia católica base y sustento de la idea de nación.

De largo recorrido a lo largo del siglo XIX la fusión de la nación con la tradición católica fue sustentada por el moderantismo y el conservadurismo liberal y se enfrentaba a aquella otra de signo más progresista que se alineaba con la libertad religiosa. Los primeros a partir de la exaltación de un pasado que hacía de Recaredo, los Reyes Católicos, y la Monarquía Católica y el Imperio el referente central. Los segundos, en su defensa de la pluralidad religiosa, exaltaron la

¹⁰ Véase María Cruz Romeo Mateo, «¿Qué es ser neocatólico? La crítica antiliberal de Aparisi y Guijarro», en *Por Dios, por la patria y el Rey. Las ideas del carlismo* (Actas), Pamplona, Gobierno de Navarra, 2011, pp. 129-164.

¹¹ El rechazo de los postulados liberales fue completo como se observa en Gabino Tejado, *El catolicismo liberal* (1875) y en Félix Sardá y Salvany, *El liberalismo es pecado* (1888).

¹² José Álvarez Junco, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001.

¹³ Alfonso Botti, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España, 1881-1975*, Madrid, Alianza, 2008 (primera edición de 1992).

¹⁴ Gregorio Alonso, *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España (1793-1874)*, Granada, Comares, 2014.

España medieval, donde la religión era un elemento importante, pero se nutría de la convivencia de credos que fue después negada tras la expulsión de judíos y musulmanes. Esa tradición liberal encontró nutriente en las décadas de fin de siglo en figuras como Emilio Castelar, Luis de Zulueta, Miguel de Unamuno o Ramón Menéndez Pidal entre otros, al sustentar la necesidad de asociar sensibilidad y práctica religiosa con las libertades y los logros de la ciencia y pensamiento modernos¹⁵. Quedaba, pues, delimitada una división tripartita en los modos de entender la relación entre nación y religión: la integrista, la nacionalcatólica y la liberal, propiamente dicha.

Para los integristas la transacción del nacionalcatolicismo con las instituciones liberales era un anatema que debía ser corregido de inmediato. A su vez, para el liberalismo, más inclinado hacia la democracia, la compatibilidad de nación y religión sólo era comprensible en el marco de una libertad religiosa constitucionalmente establecida. Aunque a la altura del Sexenio democrático ya aparecían bien delimitadas las tres opciones, sin embargo, no se articularon de una forma política completa hasta los años ochenta cuando los territorios de la libertad religiosa, del nacionalcatolicismo y del integrismo asumieron proyectos sociales, políticos y religiosos bien delimitados. Cada uno de ellos estableció su propia estrategia y en las décadas siguientes afinaron sus argumentos y estrategia política. En los aledaños de la guerra civil se mostraron una vez más como propuestas antagónicas y excluyentes de la convivencia nacional.

2. EL LAICISMO REPUBLICANO (1840-1910)

Frente al proyecto nacional sustentado por el liberalismo decimonónico que siempre se definió en el marco del catolicismo y la monarquía, el republicanismo español fue conformando un imaginario en el que la democracia, la descentralización y el laicismo eran los elementos constitutivos básicos de su proyecto social y político. Monarquía y República en la España del siglo XIX representaron dos ideales de organización sociopolítica claramente delimitados por razones sociales, religiosas y de organización territorial: la Monarquía era el proyecto del liberalismo postrevolucionario, centralizador, monárquico y ca-

¹⁵ Inman Fox, *La invención de España. Nacionalismo liberal e identidad nacional*, Madrid, Cátedra, 1997.

tólico. Frente al mismo se fue articulando un proyecto claramente distinto, democrático, laico y federal. Y de esos marcadores de identidad republicana, el laicismo, sin duda, constituía un referente central. En este bloque segundo de *Entre cirios y garrotes* se hace un breve recorrido por la diversidad de proyectos y experiencias del laicismo que desarrolló la cultura republicana desde mediados de los años cuarenta del siglo XIX hasta la guerra civil de 1936-1939. Los capítulos tres y cuatro se ocupan de aquellas tendencias laicistas que se formularon desde el republicanismo y que expresaron modelos de laicismo/laicidad¹⁶ muy diversos. A su vez, como expresión de este laicismo republicano, pero no exclusivamente republicano, se llevaron a cabo acciones declaradamente anticlericales a través de medios tan distintos como el ensayo, la crítica mordaz en la prensa o la novela, cuando no igualmente a través de una intensa movilización social o el debate parlamentario.

Porque, en efecto, el anticlericalismo fue el común denominador de un laicismo de diverso signo que debe ser descodificado de mayor a menor rango. El capítulo tres («Laicismo y democracia republicana: un universo poliédrico») sintetiza en unas pocas páginas ese rico repertorio de laicismos que contiene la cultura republicana. El laicismo republicano es el protagonista tanto de una dura crítica filosófica de las religiones reveladas como el dinamizador de las movilizaciones anticlericales desde mediados del siglo XIX. Aquí no se presta atención a esas prácticas políticas que encuentran su raíz en el anticlericalismo liberal de la década de los treinta¹⁷ sino al debate filosófico, científico y jurídico que se desarrolló desde la segunda mitad del siglo XIX.

La confrontación entre ciencia y religión, de sus fundamentos respectivos, es el elemento que está en la base de una caracterización múltiple de eso que denominamos genéricamente como *laicismo republicano*. Porque, en efecto, el

¹⁶ No entramos ahora aquí en la definición de conceptos. Véase Henri Pena-Ruiz, *Qu'est-ce que la laïcité?*, Paris, Gallimard, 2003; para el caso español y latinoamericano, Rafael Díaz-Salazar, *España laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional*, Madrid, Espasa Fórum, 2007; Danièle Bussy Genevois, *La laicización a debate. Interpretación, prácticas, resistencias (España, Italia, Francia, América latina)*. Siglos XIX-XX, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2011; Joseba Louzao, *Soldados de la fe o amantes del progreso: Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)*, Logroño, G9, 2011, pp. 31-68.

¹⁷ Para el anticlericalismo de la revolución liberal véase Antonio Moliner Prada, «El anticlericalismo popular durante el bienio 1834-1835», en *Hispania Sacra*, 100 (1997), pp. 497-541.

republicanismo fue declaradamente laicista, pero sus posiciones respecto del papel de la religión en la vida e instituciones humanas, de sus fundamentos epistemológicos y gnoseológicos, de sus derivados morales o prácticas sociales o jurídicas, fueron extremadamente variadas. Sin duda, el republicanismo es siempre anticlerical, pero en el sentido político de opuesto al clericalismo; esto es, a la interferencia del clero en la vida pública. Pero una cosa es ser anticlerical y otra muy distinta es ser antireligioso. La experiencia republicana nos ofrece ejemplos de ambas fórmulas.

Sobre esta distinción básica el laicismo republicano se nos presenta como un calidoscopio de formas y proyectos en el que debemos reconocer, al menos, cuatro grupos que hemos denominado como laicismos *extremo*, *radical*, *templado* y *tenue*. Más allá de la caracterización de cada una de estas corrientes cabe establecer dos grandes grupos: aquella corriente que reclama en todas sus dimensiones la secularización de la sociedad, que se corresponde con el laicismo extremo, y aquella otra más moderada que entiende la religión de una forma diversa, pero que la considera de interés para la vida social e individual de las personas. Es la que se pronuncia en favor de una secularización del Estado y la escuela. También la que al hacer referencia a la religión no necesariamente remite al catolicismo.

En cualquier caso, más allá de sus disparidades respecto de la Religión, las religiones positivas o el papel de la/s iglesia/s en la sociedad o los poderes públicos, compartieron una declarada vocación anticlerical. El capítulo cuatro («El anticlericalismo en la España de fin de siglo. La Semana Trágica»)¹⁸ se ocupa de la movilización anticlerical de la España de entre siglos. Tiene una orientación menos teórica y atiende a una caracterización del fenómeno anticlerical que dominó la vida política entre 1901 y 1910. Su centralidad no descansa sobre el análisis y caracterización de los diversos laicismos, sino de las prácticas políticas y sociales del fenómeno anticlerical, eso sí, enmarcado en el proceso de fortalecimiento del catolicismo bajo el amparo de la política conservadora. Es por ello que se incluye igualmente una síntesis de la política anticlerical de Canalejas y los *espacios, agentes y repertorios* de acción que ca-

¹⁸ Una primera versión de este capítulo apareció en «Entre cirios, barricadas y ballonetas. El anticlericalismo en la España de fin de siglo», en Antonio Moliner Prada (ed.), *La Semana Trágica de Cataluña*, Barcelona, Nabla, 2009, pp. 25-50.

racterizaron el anticlericalismo de fin de siglo¹⁹. La *Semana Trágica* con su exaltación de la violencia sacrofóbica muestra el extremo de una violencia anticlerical que no siempre se asentaba sobre fundamentos científicos, filosóficos o morales. La lucha contra la Iglesia conservadora, la defensora de la confesionalidad del Estado, fue una constante de la cultura laica del republicanismo, pero no de una agresión permanente contra la religión. De hecho en el interior de la cultura republicana cohabitaron modelos de religiosidad muy diversos, como más adelante se verá. Pero una cosa era la religiosidad y otra el clericalismo que estaba en la base de las movilizaciones anticlericales. De forma muy escueta cabría señalar que, sin omitir la presencia de opciones duramente laicistas, el más frecuente de los escenarios del laicismo republicano fue aquel que trataba de compaginar la Religión con los valores, modos y maneras de la Modernidad. Esto es, un rechazo de la teocracia en cualquiera de sus variables. Y para los republicanos la confesionalidad derivada del doctrinariismo canovista no era otra cosa que una variante de la teocracia, cuya máxima expresión residía en la confesionalidad del Estado y la tolerancia religiosa.

3. RELIGIOSIDADES ALTERNATIVAS: KRAUSISMO Y ESPIRITISMO (1860-1936)

Fl laicismo republicano visto en su pluralidad, esto es, como un conjunto de principios laicos de diversa naturaleza religiosa, filosófica y científica fue perfectamente compatible con diversas religiones positivas. Ya a mediados del siglo XIX figuras señeras del republicanismo como Nicolás Alonso Marselau²⁰ mostraron un claro acercamiento al protestantismo²¹. Desde mediados

¹⁹ Una visión sintética del proceso está en Julio de la Cueva Merino, «Hacia la República laica: proyectos secularizadores para el Estado republicano», Julio de la Cueva Merino y Feliciano Montero (eds.), *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, UAH, 2011, pp. 17-46.

²⁰ Véase su aportación a la *Enciclopedia Republicana Federal-Social. Resumen filosófico-histórico-político de cuestiones sociales* de 1872, «La religión», Madrid, Tomás Rey, 1872, pp. 545-596.

²¹ Sobre el protestantismo en España véase Juan B. Vilar, *Intolerancia y libertad en la España contemporánea. Los orígenes del protestantismo español actual*, Madrid, Istmo, 1994. Sobre la relación entre republicanismo y protestantismo Guy Thomson, *The Birth of Modern Politics in Spain, 1854-1875*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2010.

del siglo XIX los krausistas apostaban por una religiosidad poco o nada compatible con los modos autoritarios, la confesionalidad y las formas populares de devoción (procesiones, imágenes, peregrinaciones, etc.) de un catolicismo colorista, pero poco o nada proclive a abrirse a la razón y la ciencia. El republicanismo, en este sentido fue un buen marco en el que se acogieron diversas religiosidades «alternativas», asociadas unas veces a la propia tradición católica —catolicismo liberal, modernismo...— o a esferas externas al catolicismo como la propia religiosidad krausista, el protestantismo, el deísmo librepensador, o, en sus versiones más extremas, la teosofía²² o el espiritismo²³, que ponen de manifiesto cómo el laicismo republicano fue perfectamente compatible con una variedad de religiosidades. En todo caso, como bien se sabe, esas formulaciones de carácter directa e indirectamente religiosas fueron extremadamente críticas con el modelo confesional del catolicismo de la Iglesia española²⁴. Dos versiones de estas religiosidades están contempladas en este apartado. Por una parte el krausismo, como una variante de republicanismo —en realidad de accidentalidad de las formas de Gobierno— que apostaba por la defensa de la religión como un ingrediente fundamental de las personas; de otro, muy distante del anterior, el espiritismo que en la convergencia del federalismo y del anarquismo buscaba nuevos horizontes a la espiritualidad en el marco de la afirmación de los principios de la ciencia.

El capítulo cinco («La religión y la Iglesia en la cultura institucionista: de Francisco Giner a Manuel Azaña»)²⁵ da cuenta de los modos alternativos al catolicismo que expresa la idea krausista de la religiosidad. Alejados del formalismo y ritualismo del catolicismo, los krausistas apostaron por una religión racional, natural que ejemplificaba muy bien Giner de los Ríos cuando señalaba:

²² Joseba Louzao, «Los idealistas de la Fraternidad Universal. Una aproximación a la historia del movimiento teosófico español (c.1890-1939)», en *Historia Contemporánea*, 37 (2008), pp. 501-529.

²³ Gerard Horta, *De la mística a les barricades. Introducció a l'espiritisme català del xix dins el context ocultista europeu*, Barcelona, Proa, 2001; id., *Cos i revolució. L'espiritisme català o les paradoxes de la modernitat*, Barcelona, Edicions de 1984, 2004.

²⁴ La crítica interna a la confesionalidad constituye igualmente una cierta tradición de la propia Iglesia. Véase como un ejemplo, José M. Castillo y Juan José Tamayo, *Iglesia y sociedad en España*, Madrid, Trotta, 2005.

²⁵ Una primera versión de este capítulo fue publicada en Julio de la Cueva y Feliciano Montero (eds.), *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*, Madrid, Universidad de Alcalá, 2012, pp. 19-48.

La tendencia racionalista, cuyo lema es religión natural dice proceder de la actual insuficiencia de todas cuantas religiones positivas hasta hoy han aparecido en la historia; reconoce la necesidad de un vínculo real entre Dios y el hombre, declarándolo puramente natural y racional y rechazando todo elemento dogmático, todo misterio, toda revelación y todo milagro²⁶.

De este rechazo de la religión formalista, revelada y milagrera que era la tradición católica, los krausistas fueron conformando una religiosidad asentada sobre la armonía entre ciencia, filosofía y religión; una religión centrada en la íntima relación del hombre con Dios a través de su conciencia. Este planteamiento religioso de base panenteísta²⁷ llevó a los krausistas a una ruptura con la Iglesia, una vez que ésta desde mediados del siglo XIX rechazó los principios de la modernidad, el liberalismo y sus derivados religiosos y políticos. Los escritos filosóficos y religiosos de Giner de los Ríos, Fernando de Castro, Nicolás Salmerón, Gumersindo de Azcárate..., muestran esa lejanía de la religión católica para adentrarse en modelos de religiosidad en los que la compatibilidad entre filosofía, religión y ciencia constituía un elemento central.

En la segunda generación, el krausismo se abrió al positivismo y en el marco de la Institución Libre de Enseñanza estableció una línea de distinción entre los principios del catolicismo oficial y las exigencias de una religión que sólo podía tener como tribunal la libertad de conciencia. Es por ello que en los estatutos de la Institución Libre de Enseñanza se estableció que ésta era neutral en los territorios de la política, la filosofía y la religión. En política proclamando la accidentalidad de las formas de Gobierno, esto es, entre Monarquía y República. En filosofía se reconocía neutral en las disputas entre idealismo y positivismo y en religión declaraba su distancia frente a las distintas religiones positivas estableciendo la exigencia de la neutralidad religiosa del Estado y de la Escuela. La religión era el territorio de la intimidad y por ello era en las familias y en el templo (iglesia, sinagoga, mezquita...) y no en la escuela donde debían desarrollarse las enseñanzas y dogmas de cada religión. Estado y escuela, pues, *neutrales* en el terreno religioso. Ese ideal postulaba, en consecuencia una aspiración:

²⁶ Francisco Giner de los Ríos, «Los católicos viejos y el espíritu contemporáneo», en *Ensayos*, Madrid, Alianza ed., 1969, p. 178.

²⁷ Rafael V. Orden Jiménez, «La relación de intimidad del hombre con Dios: el panenteísmo de Krause», en Enrique M. Ureña y Pedro Álvarez Lázaro (eds.), *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*, Madrid, UPCO/Parteluz/Fundación Duques de Soria, 1999, pp. 243-276.

la separación de la Iglesia y el Estado o, cuanto menos, una garantía de la libertad de conciencia que los institucionistas propusieron con reiteración a lo largo de la Restauración. Esta neutralidad de la escuela marca al mismo tiempo su separación de aquellas otras propuestas republicanas de las escuelas laicas. Escuelas *neutrales, laicas y racionalistas* expresan de este modo la gradación del laicismo en las distintas subculturas republicanas.

En su desarrollo el pensamiento religioso del krausoinstitucionismo²⁸ se abrió a aquellas experiencias del cristianismo que buscaban una compatibilidad entre religión católica y cultura moderna. Es allí donde la propuesta modernista de Luis de Zulueta adquiere todo su sentido. Más aún cuando en ella se percibe la necesidad de ruptura con la tradición nacionalcatólica que establecía la identidad nacional en el catolicismo y la confesionalidad del Estado. Para los institucionistas el tiempo de la religión debía ser el de la modernidad religiosa, de aquella religión que lejos de cerrarse a las novedades de la nueva ciencia y sociedad, se imbuía de ellas para renovar el mensaje evangélico de Jesucristo.

Esa lectura de la religión, ajena a los dogmas desarrollados por la Iglesia católica, está en la base de múltiples posiciones religiosas de los llamados anticlericales. En efecto, en el marco de la cultura laica, las propuestas de otros modos de religiosidad han sido constantes. En la España de entre siglos la teosofía y el espiritismo representan dos propuestas de religiosidad ajenas y enfrentadas a la tradición católica. No es de sorprender que si el liberalismo se postulaba como católico, estas corrientes presentaran opciones propias de fuerte contenido «antiliberal», o si se quiere de formulaciones extremas de liberalismo, de republicanismo e, incluso, de anarquismo.

En el capítulo seis («Clases populares, republicanismo y espiritismo») se analiza la relación entre republicanismo, clases populares y religiosidad, una realidad compleja que no debe ser reducida a fórmulas simplificadoras de sus componentes laicos más o menos sólidos. Resalta, en primer término, el propio alcance de eso que genéricamente denominamos *clases populares* y sus vínculos más o menos estrechos con el/los proyecto/os republicano/s, también la conveniencia de determinar los distintos registros de la religiosidad popu-

²⁸ Los distintos elementos constitutivos de la cultura institucionista han sido estudiados en Manuel Suárez Cortina (ed.), *Libertad, armonía y tolerancia. La cultura institucionista en la España contemporánea*, Madrid, Tecnos, 2011.

lar²⁹. Ese laicismo republicano no se planteaba muy a menudo como un rechazo de la religión, ya fuera la católica, protestante o cualquiera otra. Por el contrario, reclamaba muy a menudo una profundización en la moral evangélica y propuestas de justicia social que se asociaron alejadas de las jerarquías, dogmas y funcionamiento de la Iglesia católica. Entre esas propuestas el espiritismo destaca por su singularidad y por el componente radical que propone. En el ambiente de las clases populares radicales, federales o anarquistas, los espiritistas desarrollaron una religiosidad que bajo el lema «Dios, alma y evolución» se alejó con fuerza tanto de las iglesias establecidas como del materialismo ateo. Su religión afirmaba la Libertad y el Progreso moral y científico como principios esenciales de su tiempo. Con su rechazo abierto de la teología católica se acercaron a la experiencia evangélica a través de una moral gnóstica cercana a la de los primeros cristianos. Los espiritistas rechazaron constituir una secta, pero igualmente no querían ser identificados como una religión. Su cometido era el de lograr la emancipación humana, sobre la base del progreso y la ciencia, y afirmar un conjunto de principios entre los que sobresalieron, la existencia de Dios, la infinidad de mundos habitados, la preexistencia y persistencia eterna del espíritu, la reencarnación o el progreso infinito.

Políticamente encontraron acomodo en la izquierda del federalismo y sus propuestas, siguiendo los principios sustentados por Kardec, expresaban un componente utópico en el que Libertad y Progreso constituyeron referentes permanentes. En el ambiente científista de su tiempo convirtieron a figuras señeras de la cultura occidental —Flammarion, Víctor Hugo, Lombroso...— en símbolos de la nueva utopía. Formaron decenas de núcleos que en Cataluña, en los círculos del federalismo popular y el anarquismo, desarrollaron asociaciones múltiples de socorros mutuos, cooperativas, consultorios de medicina alternativa —vegetarianismo, hipnosis, hidromagnetismo...— al tiempo que protagonizaron la gestación del primer movimiento feminista, como se observa en la participación de figuras como Amalia Domingo Soler o Belén Sárraga.

²⁹ La historia cultural y la antropología se han ocupado de prestar atención a los caracteres complejos que presenta la religiosidad popular. Véase Carlos Álvarez Santaló, María Jesús Buxó i Rey y Salvador Rodríguez Becerra (eds.), *La religiosidad popular*, Barcelona/Sevilla, Anthropos/Fundación Machado, 1989, 3 vols.; Julio A. Ramos Guerreira, Miguel Anxo Pena González y Francisco Rodríguez Pascual (eds.), *La religiosidad popular: riqueza, discernimiento y retos*, Salamanca, Universidad Pontificia, 2004.

Su rechazo de las estructuras de poder de toda iglesia y el papel reservado a las mujeres en el espiritismo —al fin y al cabo las mujeres fueron las médium preminentemente—, hacen del espiritismo una propuesta religiosa —filosófica preferían señalar ellos sobre su movimiento— que amplía el horizonte de esa cultura compleja y peculiar que es la religiosidad popular.

Sin duda, la propuesta espiritista, cargada de componentes duramente anticlericales, se aleja de los modos en que los socialistas abordaron el tema de la religión y de la Iglesia. Centrados en una cultura de clase, de oposición abierta entre las culturas, instituciones e intereses de la burguesía y el proletariado, el socialismo español siempre consideró que la propuesta laica de los republicanos era un elemento secundario en la lucha socialista contra el sistema capitalista. Es desde este planteamiento que Pablo Iglesias impuso durante décadas un discurso de carácter dual: burguesía/proletariado, capital/trabajo, que no contempló el anticlericalismo como una vía adecuada para el triunfo de sus objetivos. Hasta que la Conjunción republicano-socialista no se formó tras la Semana Trágica apenas encontramos discursos anticlericales en los líderes socialistas. Fue necesaria la gestación de un sindicalismo católico por parte de la Iglesia y el giro de alianzas gestado por la II Internacional para que con la Conjunción el anticlericalismo se ubicara en el discurso político socialista. Laicos en sus concepciones del mundo, los socialistas, sin embargo, sólo utilizaron el laicismo y su derivado, el anticlericalismo, como un instrumento, una técnica de oportunidad política una vez que la alianza con los republicanos sitúa el triunfo de la República democrática como el primer cometido. A un lado, en el tiempo largo, quedaba la propuesta central del triunfo del socialismo. De momento se trataba de derribar la monarquía de Alfonso XIII con el apoyo de los republicanos. En esa alianza el anticlericalismo se reubicaba como instrumento de lucha política. Como no había especialistas ni tradición anticlerical, los socialistas españoles recurrieron a sus colegas italianos —Enrico Ferri— o franceses y a reconocidos republicanos que en la revista *Vida Socialista* pudieron complementar esa carencia laicista en la cultura socialista³⁰. El «sarampión» anticlerical duró poco, como la propia Conjunción republicano-socialista. El horizonte político del socialismo, con o

³⁰ Véase Víctor Manuel Arbeloa, «El Partido Socialista y la Iglesia (1879-1925), a través de Pablo Iglesias», en Julio de la Cueva y Feliciano Montero (eds.), *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*, Alcalá de Henares, UAH, 2011, pp. 49-70.

sin Pablo Iglesias, no era el del laicismo republicano, sino de la emancipación social, económica y política del proletariado.

4. MÉXICO Y ESPAÑA: UN ANÁLISIS COMPARADO

El problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, las dificultades para que el catolicismo se asociara a los valores de la modernidad, la fuerte confrontación entre laicismo y confesionalidad tan significativa en la historia contemporánea estuvo lejos de constituir una singularidad española. Se presenta, más bien, como un fenómeno común a los países latinos tanto europeos como americanos. Bajo este presupuesto que ha venido siendo corroborado por la historiografía, el papel de la historia comparada parece presentar múltiples ventajas. Para ello conviene, en todo caso, hacer una elección adecuada de qué, quiénes, cómo y cuándo comparar. En el caso que aquí se presenta la elección de la experiencia contemporánea mexicana parece que ofrece múltiples ventajas. País católico, México constituye un buen punto de partida tanto por sus semejanzas como por las evidentes diferencias que presenta respecto de la experiencia española. México, como Nueva España, perteneció durante tres siglos a la Monarquía Católica y sus habitantes, más allá de las persistencias de formas religiosas prehispánicas y de la penetración de diversas devociones cristianas —protestantismo, preferentemente— fue fundamentalmente un país católico.

En el capítulo siete («Federalismo, religión y política en el siglo XIX: una perspectiva comparada») se lleva a cabo una comparación de las relaciones del federalismo y la religión en España y México. Tradición católica, países católicos, sociedades católicas, México y España constituyen un buen punto de mira para conocer los modos distintos en que ambos Estado abordaron la resolución de la cuestión religiosa. Nacidas ambas naciones como resultado de la descomposición de la Monarquía Católica, sin embargo, México se gestó como un país federal en abierto contraste con el acusado centralismo que caracterizó la implantación del sistema liberal en España. En este sentido, las relaciones entre revolución, liberalismo, federalismo y cuestión religiosa fueron adoptando en España y México soluciones muy distintas³¹.

³¹ Para una aproximación comparativa a los dos países véanse Manuel Suárez Cortina y Tomás Pérez Vejo (eds.), *Los caminos de la ciudadanía. México y España en perspectiva comparada*,

Conviene en primer término resaltar que México y España nacen a la modernidad como estados naciones por la descomposición del orden preliberal de la Monarquía Católica. España lo hace bajo el formato de una monarquía constitucional, México, por su parte, desde una república federal que, sin embargo, en el terreno religioso reproduce el modelo de las Cortes de Cádiz en la relación entre catolicismo, Iglesia y Estado. Llama la atención como los constituyentes mexicanos, sobre todo Ramos Arizpe y Guridi y Alcocer, antes diputados en las Cortes españolas, trataron el tema religioso en la constitución federal de 1824. El texto constitucional que daba nacimiento a México como República independiente de la Corona española copiaba casi literalmente el tratamiento constitucional de la religión al reproducir casi al completo el artículo 12 de la constitución de Cádiz, que pasó a ser el tercero de la mexicana. Hasta que en los años de la revolución de Ayutla y las Leyes Reforma se llevó a cabo una revisión de la posición de la Iglesia, ésta gozó de un estatuto privilegiado, mostrando que la catolicidad representaba un ingrediente básico de la primera identidad mexicana. En esas primeras décadas de construcción nacional fue perfectamente compatible la definición federal, el estatuto privilegiado de la Iglesia y los intentos de reforma eclesiástica que, a diferencia de España, no avanzaron de una manera sensible hasta que Benito Juárez³² y las Leyes de Reforma desarrollaron una secularización del Estado que acabaría marcando el tempo de las relaciones entre el Estado mexicano y la Iglesia a lo largo de la época contemporánea.

Si la primera mitad del siglo XIX muestra elementos de afinidad entre las experiencias española y mexicana, sin embargo, tras las Leyes de Reforma, cuando en México se llevó a cabo la separación de la Iglesia y el Estado, el discurrir de las dos experiencias nacionales fue muy distinto ya que en España se imponía una confesionalidad del Estado que vino marcada por el Concordato de 1851 y el peso creciente del neocatólicos en la política española. Los liberales mexicanos apostaron por un republicanismo federal que contrastaba con el monarquismo

Madrid, Biblioteca Nueva/PUBliCan, 2010; Manuel Suárez Cortina, *El águila y el toro. España y México en el siglo XIX. Ensayos de historia comparada*, Castellón de la Plana, Universitat Jaume I, 2010.

³² Una visión de conjunto de Juárez y las diversas reformas de su tiempo en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Juárez. Historia y mito*, México, El Colegio de México, 2010; Patricia Galeana (coord.), *Secularización del Estado y la sociedad*, México DF, Siglo XXI, 2010.

peninsular. Los defensores de los intereses de la Iglesia fueron los monárquicos mexicanos que siguieron a Maximiliano en tanto que el federalismo, en este sentido igual que en el caso español, estuvo dividido entre aquellos sectores asociados al catolicismo liberal que buscaron la secularización del Estado, y aquellos otros que como Ignacio Ramírez apostaron por una vía más radical.

Más allá de la posición distinta que la república federal mexicana y la monarquía constitucional española adoptaron sobre las relaciones Iglesia-Estado, confrontando la confesionalidad española frente al separatismo mexicano, resulta evidente que ambas administraciones trabajaron sobre la base de una sociedad casi al completo católica. Es reconocible en México una cierta pluralidad religiosa, toda vez que bajo la influencia de los Estados Unidos la minoría protestante³³ encuentra fácil reconocimiento. Más allá de esta realidad, en los dos países encontramos la existencia de núcleos de afirmación laicista que contemplan en su versión más moderada la separación de la Iglesia y el Estado, esto es, la secularización de las instituciones, junto con aquellas otra más radicales que buscan desde fundamentaciones científicas y filosóficas la secularización de la sociedad, como expresan los casos de Ignacio Ramírez en México o Francisco Pi y Margall en España. En todo caso, en el marco de la realidad colectiva, el laicismo ha sido a lo largo de los siglos XIX y XX el ingrediente dominante en la política oficial mexicana, en tanto que el catolicismo y la confesionalidad lo fueron en la española. La búsqueda de un equilibrio entre ambas posiciones parece que sólo se ha desarrollado en los dos países en el final de siglo XX. En México a partir de las reformas de fin de siglo, en España con el tratamiento constitucional de 1978, proclamando como aconfesional el Estado español. Las realidades sociales, las negociaciones políticas y la aplicación en toda su extensión de lo establecido por las constituciones mexicana y española actuales forman parte de un análisis que se escapa a la cronología en que se enmarca este libro.

Entre cirios y garrotes intenta, en definitiva, acercarnos a la compleja relación que en la España contemporánea se da entre modelos de religiosidad, modernidad y catolicismo. El acercamiento al tratamiento constitucional de la

³³ Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México*, México, El Colegio de México, 1989; *id. (ed.), Protestantismos y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América latina*, México DF, El Colegio de México, 2011.

cuestión religiosa, los programas laicistas de los republicanos, o los distintos ensayos de desarrollar religiosidades alternativas al catolicismo dominante, no agotan la riqueza de ámbitos desde los que puede ser abordada la cuestión religiosa, pero a buen seguro que permiten observar la complejidad desde la que deben ser abordados, si no queremos caer en simplificaciones y maniqueísmos rudos. Resulta hoy evidente que la historiografía reciente se ha acercado con delicadeza y con herramientas conceptuales muy sólidas para dar respuestas a esta compleja y a veces dramática confrontación que ha conocido la España contemporánea en su dimensión religiosa. En su variante política fueron muchos los que se consideraron a sí mismos como católicos, pero mostraron afinidad a modelos de catolicidad extremadamente diversos como muestran en el orden político las propuestas de carlistas, liberales, republicanos, anarquistas o socialistas. Más lejos se encontraban quienes desde el protestantismo o desde otras devociones, cristianas o no —más aún desde el agnosticismo o el ateísmo— se encontraron al margen de una oficialidad católica que en muchos momentos de la historia los enajenó de la propia ciudadanía española.

CATOLICISMO Y LIBERALISMO

(1808-1936)

LIBERALISMO, CONSTITUCIÓN Y CUESTIÓN RELIGIOSA

España como Estado y nación ha encontrado en el catolicismo uno de los elementos de identidad más fuertes a lo largo de toda su historia. Ya sea vista desde su historia cultural, desde el tratamiento constitucional dado a la religión o desde las políticas desarrolladas por los distintos gobiernos la cuestión religiosa aparece en España en el primer plano a lo largo de los siglos XIX y XX. La quiebra de la Monarquía Católica representó una reubicación de la Iglesia en el nuevo orden político, pero el carácter de España como nación íntimamente asociada a su tradición católica nunca ha sido puesta en duda. Cosa muy distinta es que ya la religión católica misma, ya el tratamiento que la religión debía tener en una sociedad moderna fueran objeto de intensos debates y disputas que llevaron incluso al conflicto armado. Como país católico España tuvo dificultades para armonizar su vocación modernizadora con el tratamiento de la religión, en un medio político y eclesiástico donde cualquier reforma hubo de superar numerosas resistencias. España nace a la contemporaneidad desde la doble afirmación del liberalismo y la intolerancia religiosa. No es de sorprender por ello que el camino de la tolerancia religiosa y, más aún, de la libertad religiosa que apuntaba a una normalización en las relaciones de religión y modernidad encontraran dificultades insalvables hasta avanzado el siglo XIX, cuando el Sexenio democrático trató de combinar catolicismo sociológico con libertad religiosa. El liberalismo español tuvo la singular contradicción de afirmarse puramente liberal en cuestiones económicas y sociales, pero abiertamente intransigente en religión. Y es que catolicismo, monarquía y liberalismo constituyen referentes centrales de la España liberal. El tratamiento constitucional de la cuestión religiosa es por ello un buen escenario para ob-

servar en qué medida liberalismo, nacionalismo español y catolicismo fueron objeto de múltiples disputas a lo largo de la época contemporánea.

La relación entre constitucionalismo y liberalismo en la España del siglo XIX constituye un buen punto de partida para evaluar que cosa sea eso del liberalismo como ideología, como doctrina política o cultura en la España del siglo XIX. Visto desde su dimensión doctrinal el liberalismo es un corpus de principios y prácticas que se asientan sobre la base de la exaltación del individuo y sobre un conjunto de dicotomías que se ha presentado de una forma binaria entre individuo/sociedad, público/privado, orden/libertad; en fin, un conjunto de dualismos que en cada momento y lugar fue adquiriendo su propio significado¹. En este sentido el liberalismo se presenta de una forma bastante clara como la propuesta antagónica tanto del Antiguo Régimen, de sus fundamentos jurídicos y políticos y sociales, como del ulterior socialismo. Visto desde el exterior, estos planteamientos hacen del liberalismo una propuesta unitaria que, sin embargo, a medida que se ha ido desarrollando fue adquiriendo dimensiones conceptuales, sociales y políticas diversas. Ni siquiera en sus orígenes fue el liberalismo una doctrina coherente y cerrada, sino que se fue articulando a partir de propuestas y experiencias distintas en cada lugar y momento histórico. De aquí la oportuna conveniencia de hablar de liberalismos más que de liberalismo. Por sus formulaciones doctrinales, por sus bases sociales, y por la diversidad de propuestas y prácticas desarrolladas desde la revolución, el liberalismo sólo puede ser plural.

Este planteamiento tan simple de afirmar la misma pluralidad de registros de la cultura liberal tiene un buen apoyo en el momento en que tratamos de caracterizar cómo esa diversidad doctrinal del liberalismo se ha plasmado en la historia del constitucionalismo español del siglo XIX. En otros ámbitos hemos desarrollado la propuesta de caracterizar la cultura liberal desde tres momentos o formulaciones diversas del liberalismo: el revolucionario, el postrevolucionario y el democrático². Cada uno de estos liberalismos tendría un conjunto de características distintivas que permiten resaltar que junto a su formulación liberal —y desde este punto de vista unitario— resulta imprescindible el reconocimiento

¹ Véase Javier Fernández Sebastián y Juan Francisco Fuentes, «Liberalismo», en *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 413-428.

² Manuel Suárez Cortina «Las culturas políticas del liberalismo español, 1808-1931», en José Miguel Delgado Idarreta y José Luis Ollero Vallés (eds.), *El liberalismo europeo en la época de Sagasta*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación Práxedes Mateo Sagasta, 2009, pp. 34-61.

de un conjunto de rasgos que aconsejan una caracterización específica. ¿Cabe preguntarse, en el marco de estas páginas, si esta distinción es operativa, a la hora de confrontar las doctrinas liberales y la experiencia constitucional española? A nadie se le escapa que la España del siglo XIX vivió en un orden social y político convulso que conoció a lo largo del siglo XIX nueve textos constitucionales. Algunos como los de 1856 y 1873 no lograron desarrollarse, pero constituyen un bagaje fundamental para el conocimiento detallado del constitucionalismo histórico español³. Esta misma inestabilidad política que da base a la reiterada apertura de momentos constitucionales es una clara expresión de la diversidad de propuestas y antagonismos sociales y políticos que vivía sociedad española del siglo XIX.

Partiendo de esta propuesta interpretativa ¿cómo podemos caracterizar la relación entre constitucionalismo y culturas políticas liberales? Resulta evidente que el liberalismo se nutrió de fuentes doctrinales distintas y que el mismo concepto de Constitución que barajaron los liberales españoles se acercó, unas veces, a una idea racional normativa de la constitución, como en 1812 ó 1869, frente a un historicismo que dominó las experiencias de 1845 ó 1876⁴. Este constitucionalismo decimonónico expresó, en consecuencia, los modos muy diversos de entender temas fundamentales de la estructuración del orden social y político de España como Estado: la soberanía (colectiva, nacional, compartida, popular...), la división o colaboración de poderes, la declaración de derechos, el papel de las Cortes, la estructura territorial del Estado, el papel de la Corona, la confesionalidad del Estado, etcétera.

Un análisis pormenorizado de todos estos elementos desborda los cometidos de este capítulo. Cabe, en todo caso, de una forma primaria resaltar la correspondencia que se da entre cada uno de los liberalismos y algunos elementos

³ Dentro de la amplia bibliografía sobre la historia constitucional de España señalamos aquí tres trabajos de distinta factura y planteamiento. Véase Bartolomé Clavero, *Evolución histórica del constitucionalismo español*, Madrid, Tecnos, 1984; Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, *Política y constitución en España (1808-1978)*, Madrid, CEPC, 2007; Ignacio Fernández Sarasola, *Proyectos constitucionales en España (1766-1824)*, Madrid, CEPC, 2004.

⁴ Véase la presentación a *Conceptos de constitución en la Historia, Fundamentos. Cuadernos monográficos de Teoría del Estado, Derecho Público e Historia constitucional*, 6 (2010), Joaquín Varela Suanzes-Carpegna e Ignacio Fernández Sarasola (eds.), Oviedo, Junta General del Principado, pp. 15-22.

del constitucionalismo. Así el doceañismo que inaugura la soberanía nacional se asienta, a su vez, sobre una concepción radical de la división de poderes, entre las Cortes y el Ejecutivo, en duro contraste con el planteamiento de colaboración que se acoge bajo la soberanía compartida del moderantismo de 1845. O en el extremo contrario resalta la concepción centralista que las propias Cortes de Cádiz desarrollaron en la constitución de 1812, negando a los americanos la posibilidad de autonomía, con la frustrada constitución federal de 1873. O, más aún, sobresale la propuesta de nación transoceánica que propuso 1812 con la ulterior dimensión peninsular que habría de caracterizar el constitucionalismo del resto del siglo. En definitiva, la relación entre liberalismo y constitucionalismo en la España del siglo XIX se nos presenta llena de registros. Dada la inviabilidad de abordarlos todos aquí, vamos a centrarnos en una de estas esferas que pueden servir para caracterizar la diversidad de culturas y modos que las constituciones han podido dar cuenta y, a su vez, proyectar esa riqueza liberal: la cuestión religiosa.

La selección de la cuestión religiosa como un eje directivo desde el cual observar la relación entre constitucionalismo e ideología liberal se asienta sobre la misma importancia que la misma tuvo en la construcción del Estado y la nación, en la riqueza que los textos constitucionales, los debates de las distintas constituyentes y, sobre todo, en el peso del catolicismo en la conformación de la España contemporánea. A nadie se le escapa que la cuestión religiosa constituye uno de los ejes centrales sobre los cuales ha pivotado la misma concepción de España como nación⁵. La singularidad, en este caso, proviene del hecho del reconocimiento del dominio absoluto del catolicismo, del carácter incuestionable de la catolicidad de España y los españoles. Como bien sabemos ese catolicismo nunca fue objeto de debate, pero sí la relación entre la Iglesia y el Estado, la ciudadanía católica, la tolerancia o intolerancia; en definitiva, la cuestión religiosa se nos presenta como un ámbito de especial interés para evaluar la manera en que el liberalismo tradujo estos problemas al ámbito constitucional y político. Si el liberalismo se afirma a partir de la libertad, llama la atención las enormes dificultades que en España tuvo la libertad religiosa para abrirse camino.

⁵ Véase José Álvarez Junco, *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001, especialmente parte tercera, pp. 305-498.

Una primera clarificación de estos ámbitos nos lleva a una división tripartita entre liberalismo revolucionario, el que muestra la intolerancia religiosa de la ciudadanía católica contenida en la constitución de 1812, el postrevolucionario, que domina el medio siglo sobre la base de la confesionalidad del Estado, contemplada en la constitución de 1845 y recogida, más tarde, en la de 1876, y aquella que con dificultades se abrió a la libertad religiosa, que en 1869 se plasmó en la libertad de cultos. Aparte nos queda el ideal separatista que los republicanos desarrollaron en su propuesta constitucional de 1873. En realidad esta experiencia desborda los ideales de la cultura liberal para instalarse en un híbrido entre democracia liberal y laicismo republicano que supera los marcos del liberalismo postrevolucionario. En todo caso apunta, como más adelante se va a ver, que el territorio del catolicismo liberal es un ámbito común de un sector del republicanismo y de la democracia liberal monárquica.

Hay en el tratamiento de la cuestión religiosa en la España contemporánea y en cómo las distintas constituciones abordaron el tema de la confesionalidad y las relaciones Iglesia-Estado, de los derechos y libertad religiosa o de la legislación vinculada a la misma: imprenta, asociación, educación, etc., una notable diversidad de perspectivas según el tema sea tratado por la historiografía general, el derecho eclesiástico del Estado, la filosofía del Derecho, la historia de los conceptos o el derecho constitucional. En este tratamiento general que se hace de cómo el constitucionalismo abordó la cuestión religiosa predomina un planteamiento historiográfico, pero sin excluir los ingredientes que las distintas disciplinas y autores han ido proporcionando a la historia de las relaciones entre constitucionalismo, religión y liberalismo en España.

1. LIBERALISMO REVOLUCIONARIO E INTOLERANCIA RELIGIOSA: LA CIUDADANÍA CATÓLICA

La revolución liberal en España se llevó a cabo desde la defensa más estricta de la catolicidad del Estado y de la nación. Antes de las Cortes de Cádiz, el Estatuto de Bayona ya había planteado como premisa esencial que el catolicismo —y la Iglesia— constituía un ingrediente central no negociable en las abdicaciones y la constitución de Bayona recogió esa premisa de una forma expresa. Primero a través del Preámbulo, donde señalaba que se decretaba la constitución en nombre de Dios Todopoderoso. Más tarde, en su

Título Primero de un artículo único, donde se establecía: «La religión Católica, Apostólica y Romana, en España y en todas las posesiones españolas, será la religión del Rey y de la Nación, y no se permitirá ninguna otra».

Si en Bayona⁶ se recogía de forma tan clara la catolicidad del Rey y la nación, con expresa manifestación de la intolerancia religiosa, más llama la atención, sin embargo, que los constituyentes gaditanos en plena tarea revolucionaria reclamaran también la confesionalidad de la nación y la intolerancia. Y es que en las primeras décadas de la revolución liberal en España se compatibilizaron la liquidación del Antiguo Régimen, la eliminación de la Inquisición, de los diezmos, la reforma de la Iglesia con la confesionalidad de la nación y la constitucionalización de la intolerancia religiosa que contemplaba el artículo doce de la Carta gaditana. Con anterioridad, el Preámbulo establecía que las Cortes generales y extraordinarias de la nación decretan la constitución «En el nombre de Dios todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo autor y supremo legislador de la sociedad». Más tarde el Título II, Capítulo 2, «De la Religión», establecía en el artículo 12: «La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra». Se sumaba, pues, el primer liberalismo a la intolerancia religiosa y no sólo se protegía a la religión, sino que la condición de católico habría de constituir la primera fe de ciudadanía toda vez que las parroquias se convirtieron en la base del nuevo orden político ya que el sufragio indirecto hacía de la parroquia el primer eslabón de la cadena política liberal. España se convertía así en cuna del liberalismo al mismo tiempo que afirmaba de forma inequívoca la intolerancia religiosa. No deja de ser sorprendente y a la vez incomoda esta compatibilidad entre libertad, derechos —eso sí colectivos, de la nación— e intolerancia religiosa⁷. Décadas después Toreno y Argüelles señalaron el error cometido en las constituyentes de 1812, pero para entonces España ya había dado un paso decisivo en el camino de fundir revolución liberal e intolerancia religiosa. Lo resaltó el mismo Muñoz Torrero «España será liberal en todo, menos en religión». Cabe,

⁶ Para un análisis de la constitución de Bayona véase Ignacio Fernández Sarasola, *La constitución de Bayona (1808)*, Madrid, Iustel, 2007.

⁷ El problema de la relación entre catolicismo y ciudadanía ha sido abordado por Gregorio Alonso, *La nación en capilla*, pp. 41 y ss.

en consecuencia, hablar de ciudadanía católica en el tiempo que estuvo vigente. No parece, en todo caso, que se pueda extender esa caracterización más allá de la vigencia de la constitución de 1812, cuya naturaleza trasatlántica, separación de poderes, intolerancia religiosa y sufragio indirecto, entre otras medidas, va a separar abiertamente la experiencia constitucional gaditana del resto de constituciones españolas.

Los debates sobre la catolicidad de España en las constituyentes y las razones de establecer la redacción del artículo doce son bien conocidos por los trabajos de Bartolomé Clavero⁸, Emilio La Parra⁹, José María Portillo¹⁰, José Luis Villacañas o Ignacio Fernández Sarasola¹¹, entre otros. Portillo, resaltando la estrecha relación entre nación y revolución —revolución de nación— ha mostrado cómo ese artículo constituye un elemento más de un entramado en el que el sentido del mismo no reside en su formulación individual, sino en un conjunto orgánico que, siguiendo a Argüelles, era el único camino posible para transitar del Antiguo al Nuevo Régimen en España. Esto es, sin una dura afirmación de intransigencia religiosa no resultaba viable la aceptación de la constitución por las fuerzas de la Iglesia, un resorte imprescindible para avanzar en el difícil camino de la aprobación constitucional. De hecho, en efecto, se trataba de lograr el máximo apoyo a la Constitución, pero las deliberaciones sobre el articulado y la propuesta de Joaquín Lorenzo Villanueva, de tratar el tema religioso en los debates en torno a los derechos, fue respondida desde las mismas fuerzas liberales, señalando la conveniencia de sacar la religión del territorio de los derechos, no fuera que se considerara la religión como un derecho y, en consecuencia, como un camino abierto a la tolerancia religiosa. Es por eso que la religión no se ubicó en el campo de los derechos, sino bajo el título que se ocupa de definir el territorio, la forma de Gobierno y la ciudadanía. En defini-

⁸ Bartolomé Clavero, «Vocación católica y advocación siciliana de la constitución de 1812», en *Alle origine del costituzionalismo europeo*, Messina, Academia Peloritana dei Pericolanti, 1991.

⁹ Emilio La Parra López, *El primer liberalismo español y la Iglesia*, Alicante, Inst. Estudios «Juan Gil-Albert», 1985.

¹⁰ José María Portillo, *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, BOE, 2000; *id.*, «De la Monarquía Católica a la Nación de los Católicos», en *Historia y Política*, 17 (2007), pp. 17-35.

¹¹ Ignacio Fernández Sarasola, *La Constitución de Cádiz: origen, contenido y proyección internacional*, Madrid, CEPC, 2011.

tiva, la convicción de que la religión católica, religión de nación, comunitaria y no individual, era un ingrediente inherente a la condición de español, que, ya por razones políticas o ideológicas, constituye un elemento peculiar de nuestra revolución liberal.

En cualquier caso, la cuestión de los derechos individuales y la naturaleza de España como nación católica está lejos de estar finalmente resuelta. José Luis Villacañas y Antonio Rivera¹², desde la historia de los conceptos, han valorado de un modo distinto el tratamiento recibido por la religión en la constitución de 1812. Frente a la propuesta de que el componente comunitario católico constituyó un freno a la asunción de los derechos individuales en la constitución de Cádiz (Portillo), Villacañas entiende que éstos estaban perfectamente defendidos y que desde el punto de vista moderno, la nación española se compone para las Cortes de Cádiz de todos los españoles y su constitución es la expresión del pacto político constituyente. Para Villacañas, a diferencia de Portillo, la nación equivale a la unidad política de los españoles, «no a una matriz trascendente y separada de éstos»¹³. En este debate sobre el predominio de la catolicidad de la nación, o la libre constitución de una nación moderna, Villacañas insiste en que no fue dominante el espíritu comunitarista y católico, sino que la constitución protegió adecuadamente los derechos individuales. La nación española, de este modo, estaría constituida por todos los españoles como resultado o expresión del pacto político constituyente, no como manifestación de una previa existencia; esto es, de una nación ya constituida antes de la constitución.

Para sustentar su tesis, Villacañas hace hincapié en la diferencia entre dos categorías del universo conceptual alemán prepositivista, *Verfassung* y *Constitución*, entre existencia y esencia. Para él no hay contradicción sino complementariedad y continuidad entre ambos. La existencia de España previa no impide su capacidad constituyente, por el contrario, más en la línea de Kant que de Hobbes, el contractualismo gaditano no establecía una distinción y separación entre una España constituyente y una España constituida.

¹² Antonio Rivera se ha acercado al problema a partir de una amplia recensión de la obra de José María Portillo. Véase «Catolicismo y revolución. El mito de la nación católica en las Cortes de Cádiz», en *Araucaria*, año 3, nº 6 (2001), pp. 203-226.

¹³ José Luis Villacañas, «La nación católica. El problema del poder constituyente en las Cortes de Cádiz», en Francisco Colom González (ed.), *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2005, tomo I, p. 162.

Armados con esta terminología —resalta Villacañas—, podemos decir que la *Verfassung de España* era católica, apostólica y romana. Sin embargo, la *Constitución* católica estaba por hacer. La constitución católica de España —como conjunto de leyes fundamentales, sabias y justas para proteger la religión— estaba entregada a la propia y esencial soberanía de la nación española. Esta soberanía nacional tenía que constituir las leyes fundamentales relativas a la religión católica. Regular legalmente el catolicismo era parte del poder constituyente. La existencia católica de España no. Ese fue el pacto. Existencialmente España era católica, pero el catolicismo no era ya un código, como quiere Portillo, sino una condición existencial comunitaria¹⁴.

Bien, más allá de esta controversia, resulta incuestionable que el tratamiento constitucional de la religión estableció una triple división en torno a cómo el catolicismo debía ser asumido por los españoles. En el marco de la contrarrevolución, oponiéndose por completo a la constitucionalización de la religión. En el terreno del liberalismo, formulando la cohabitación entre una constitución liberal y la intolerancia religiosa. Finalmente, marcando un territorio, muy débil todavía, en defensa de la tolerancia religiosa, un ámbito en que solamente se movieron unos pocos liberales (Blanco White, Flórez Estrada) y siempre sustentando sus tesis con extremada prudencia. De otro lado, hay que resaltar que el tratamiento constitucional de la religión tuvo su impacto más allá del Atlántico cuando diversos países se hicieron eco de la cultura constitucional gaditana copiando casi literalmente el artículo doce. Esta influencia es especialmente visible en el caso de México cuya constitución de 1824 copió el contenido de la gaditana, eso sí, suavizando la dureza del mismo eliminando del artículo tres de la constitución la expresión «única verdadera», que había endurecido la intolerancia por parte del constituyente español¹⁵.

La oposición por parte de los contrarrevolucionarios a la constitucionalización de la religión se entiende cuando la segunda parte del artículo doce establece que corresponde a la nación la protección de la religión por leyes sabias y justas. Esa protección sometía de hecho la religión al Estado, toda vez que el ataque a la religión devenía de inmediato en un ataque a aquél.

¹⁴ *Ibid.*, p. 166.

¹⁵ Véase Manuel Suárez Cortina, Evelia Trejo Estrada y Aurora Cano Andaluz (eds.), *Cuestión religiosa. España y México en la época liberal*, México DF/Santander, UNAM/PUBliCan, 2012.

Demasiada intromisión pensaron los tradicionalistas. En efecto, el tratamiento constitucional de la religión tuvo repercusiones muy importantes, más allá de la propia intransigencia religiosa que expresaba. De un lado porque al constitucionalizar la intolerancia religiosa, toda potencial agresión a la religión lo era al Estado y sus leyes. Los delitos contra la religión lo eran contra el Estado de modo que las derivaciones en diversos ámbitos jurídicos fue notable. Así el proyecto de ley de 13 de julio de 1813 sobre responsabilidad de los infractores de la Constitución sancionaba con pena de muerte y consideraba como traidores quienes conspirasen directamente y de hecho a establecer otra religión en «*las Españas*». Este precepto fue recogido en la Ley de 17 de abril de 1821 sobre penas a los infractores y conspiradores de la Constitución, de donde pasó al Código Penal de 9 de julio de 1822 que en su artículo 227 establecía: «*Todo el que conspirase directamente y de hecho a establecer otra religión en las Españas, o a que la Nación Española deje de profesar la religión católica apostólica romana, es traidor, y sufrirá la pena de muerte*». Además este código tiene dos artículos más —228 y 229— dedicados a salvaguardar los dogmas de la religión católica y prevenir cualquier otra doctrina que pudiera hacerle frente o competencia¹⁶. La religión se convierte, tras el tratamiento constitucional en una Ley fundamental de la Monarquía. Esa *ciudadanía católica* está íntimamente vinculada a la nación y a la Constitución gaditana. Se trata más de una obligación que un derecho. Como ha resaltado Abraham Barrero Ortega en Cádiz, más que de derechos individuales, habría que hablar de derechos sociales. Los derechos no se conciben como premisas de un orden a constituir, sino como el resultado de un orden ya constituido. De ahí la singularidad del liberalismo español de afirmarse al mismo tiempo como intolerante y liberal¹⁷.

En este marco de constitucionalismo trasatlántico, división de poderes, confesionalidad del Estado, ciudadanía católica e intolerancia ¿cuál fue el territorio efectivo de la tolerancia religiosa en el primer liberalismo hispano? En sus líneas generales los territorios de la tolerancia fueron débiles y sutiles, pero evidentes.

¹⁶ Véase Alicia Fiestas Loza, *Los delitos políticos (1808-1936)*, Salamanca, Librería Cervantes, 1994, pp. 94 y ss.

¹⁷ Abraham Barrero Ortega, «Sobre la libertad religiosa en la historia constitucional española», en *Revista Española de Derecho Constitucional*, 61 (enero-abril 2001), pp. 142-143; *id.*, *La libertad religiosa en España*, Madrid, CEPC, 2006.

Estuvieron a menudo asociados a la defensa de los derechos del individuo y de la libertad de imprenta¹⁸ y de expresión. Si seguimos la línea argumental de Ignacio Fernández Sarasola sobre la interpretación del artículo doce de la constitución, el mismo contenía dos ingredientes (descriptivo), la catolicidad de la nación, y prescriptivo (la intolerancia religiosa), este último, mutable, si en el futuro los legisladores optaban por desarrollar políticas distintas¹⁹. Esta intolerancia, en definitiva, no podría tener carácter permanente, como se verá cuando en el debate sobre la Inquisición y el celebrado poco más tarde sobre la Ley sobre responsabilidades de los infractores de la Constitución, los liberales, sin proclamar la libertad de conciencia, sin embargo, rechazaron la persecución a los individuos por sus creencias.

Estamos, pues, en un terreno de ambigüedad, donde intolerancia nominal y tolerancia indirecta se desarrollaron en los momentos en que el liberalismo trataba de construir un nuevo orden social y político. En todo caso, se trataba de medidas civiles que los poderes públicos desarrollaron por su cuenta, sin dejar que fuera la Iglesia la que se ocupara de perseguir a los herejes.

Un acercamiento a la defensa de la tolerancia religiosa²⁰ y la libertad de conciencia nos acerca a las figuras de Álvaro Flórez Estrada y José María Blanco White. Ambos, más allá de las distancias que los separaron en varios aspectos, sustentaron su defensa de la tolerancia religiosa en el marco de sus convicciones liberales. Blanco White desde su exilio inglés rechazó la formulación del artículo doce de la Constitución. Su defensa se planteó desde varios frentes: de un lado, porque para él en la verdad revelada no había nada que sancionase el uso de métodos coercitivos; de otro lado, consideraba que esa posición resultaba inadecuada porque habría de llevar a una confrontación permanente con los países no creyentes; finalmente, para Blanco White, el argumento central se ubicaba en el rechazo de la coacción como un medio adecuado para resolver el problema de la herejía:

¹⁸ Sobre la libertad de imprenta véase Ignacio Fernández Sarasola, «Opinión pública y “libertades de expresión” en el constitucionalismo español (1726-1845)», en *Historia Constitucional* (revista electrónica), 7 (2006), pp. 159-186.

¹⁹ *La Constitución de Cádiz*, citado, p. 111.

²⁰ En el interior de las Cortes no se dejó oír ninguna voz a favor de la libertad de conciencia más allá de la figura del ecuatoriano José Mejía Lequerica que en las Cortes de 1813 la defendió junto a la libertad de imprenta. DSC, 18 de agosto de 1813.

Mirada la intolerancia por su aspecto religioso, ya hemos visto cuan opuesta es a los principios del cristianismo, y cuán directamente influye contra la santidad de sus misterios. Pero si la consideramos con respecto a los principios que la libertad civil que la nación española ha sancionado con leyes y está defendiendo con su sangre, la contradicción de intolerancia religiosa, y libertad individual es tan palpable, que no me pararé a otra cosa que a indicarla. Las Cortes españolas han declarado que la nación protege la religión católica «por leyes sabias y justas», y prohíbe, el ejercicio de cualquier otra; y a mi entender han declarado una contradicción imposible. Si las leyes que han formado o han de formar sobre esta materia no son reveladas (y que no lo son es claro supuesto que la intolerancia no es precepto divino) no puede haber en ellas, sean las que fueren, sino manifiesta injusticia. Las leyes no pueden prohibir justamente sino lo que daña injustamente a otros: limitar la libertad individual sin este objeto es indudablemente tiranía²¹.

Flórez Estrada, por su parte, expresó su defensa de la tolerancia en varios momentos y escritos. Lo hizo en su proyecto de constitución a la Junta Central en 1809, al recoger en su artículo CIII: «ningún ciudadano será incomodado en su religión, sea la que quiera», una posición de defensa de la libertad de conciencia que, sin embargo, contrastaba con su ulterior precisión: «Será castigado como perturbador del sosiego público cualquiera que incomode a sus conciudadanos en el ejercicio de su religión o por sus opiniones religiosas, y el que en público de culto a otra religión que la católica». Los argumentos que en diversos momentos utilizó Flórez Estrada a favor de la tolerancia, al igual que Blanco White, presentan bases religiosas e histórico-políticas. Entre las religiosas se basaba en el mensaje del Evangelio, ya que Jesús nunca predicó la violencia. Igualmente también por la experiencia histórica española, en el marco de la tradicional convivencia de católicos, musulmanes y judíos en la España medieval. En cualquier caso se trataba de posiciones individuales y limitadas, ya que el liberalismo español, en su conjunto, fue incapaz de apoyar decididamente la tolerancia.

Una apuesta decidida por la libertad de conciencia se encuentra, sin embargo, en el exilio liberal de 1814 a 1820, a través de Fernández Sardino²², cuyo artículo «Filantropismo-Tolerancia religiosa», publicado en *El Español Constitucional*

²¹ *El Español*, 26 (30 de junio de 1812), p. 91.

²² Fernández Sardino era el editor del periódico «republicano» *El Robespierre español*. Véase Jesús López de Lerma Galán, «Límites en el ejercicio de la libertad de imprenta. El proceso

nal (1819), apostaba declaradamente por la defensa de la libertad de conciencia y la proclamación y sanción de la tolerancia religiosa. Una posición que se encuentra también en el llamado Plan Beitia (1819) donde se abogaba abiertamente por la libertad de cultos²³. El alcance del Plan Beitia debemos insertarlo en la influencia de Benjamín Constant y el liberalismo francés de tanto alcance entre los exiliados españoles, cuyo conocimiento del nuevo liberalismo habría de modificar sus propuestas políticas desde mediados y finales de los años veinte. Entretanto, en los años del Trienio Constitucional la defensa de la tolerancia se fue observando como una necesidad del primer liberalismo que no había contemplado el texto constitucional. Más aún, todavía hubo intentos como el de Juan Antonio Olavarrieta («José Joaquín de Clararrosa»²⁴) de hacer una lectura del texto constitucional a favor del derecho civil a desarrollar otra religión, toda vez que no se hiciera manifestación pública de ello. El ambiente a favor de la tolerancia religiosa o de una lectura de la constitución favorable a la misma se percibe en aquellos sectores del liberalismo que interpretaban imprescindible superar la intolerancia: Marchena, Posse, y, sobre todo, Ramón de Salas, constituyen la apuesta más firme por transformar la tolerancia religiosa en una realidad reconocida y garantizada por la Constitución. En sus *Lecciones de Derecho público constitucional* (1821) Ramón de Salas abogó abiertamente por la libertad de cultos, distanciándose de una forma palpable por la política de intolerancia o de tibia defensa de la tolerancia de la mayor parte de los liberales gaditanos²⁵.

de las Cortes de Cádiz contra *El Robespierre español, amigo de las leyes o cuestiones atrevidas sobre España*, en Ámbitos, 19 (2010), pp. 265-283.

²³ Sobre el proyecto constitucional véase Ignacio Fernández Sarasola, *Proyectos constitucionales en España (1786-1924)*, citado.

²⁴ Con una biografía propia de un aventurero Olavarrieta, más tarde convertido en «Clararrosa», fue autor de unas *Reflexiones políticas sobre diferentes artículos de la constitución de la monarquía española por el ciudadano José Joaquín de Clararrosa*, Cádiz, Imprenta de Carreño, 1820. Para un panorama de su biografía véase Beatriz Sánchez Hita, «Juan Antonio Olavarrieta, un fraile con vocación de periodista ilustrado», *El Argonauta Español*, nº 6 (2009), <<http://argonauta.imageson.org/document125.html>>. Para una lectura en extenso de su biografía de la misma autora, *José Joaquín de Clararrosa y su Diario Gaditano (1820-1822). Ilustración, periodismo y revolución en el Trienio Liberal*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2009.

²⁵ Para un análisis del período y de la relación entre liberalismo y tolerancia religiosa véase Emilio La Parra López, «Intransigencia y tolerancia religiosa en el primer liberalismo», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, monográfico sobre *La tolerancia religiosa en la España contemporánea*, 44-1 (2014), pp. 45-63.

2. CONFESIONALIDAD, TOLERANCIA RELIGIOSA Y LIBERALISMO POSTREVOLUCIONARIO

Tras la muerte de Fernando VII y en medio de una dura pugna entre Antiguo y Nuevo Régimen, el liberalismo español experimentó una profunda mutación. No sólo se abandonaron los principios fundamentales del texto gaditano —soberanía nacional, división de poderes, monocameralismo, sufragio indirecto, etc.— sino que se reformuló de una manera visible la manera en que las distintas constituciones trataron la cuestión religiosa. No hubo replanteamiento de ningún tipo respecto del carácter incuestionable de la unidad católica. El catolicismo fue, en todo caso, una realidad que venía asociada por completo a la realidad de España como nación y Estado, pero su formulación constitucional se modificó abiertamente. No cabe ahora hablar de ciudadanía católica, toda vez que la ciudadanía dejó de descansar sobre la base parroquial que había planteado la constitución de 1812. El cambio del sufragio indirecto casi universal, por el sufragio directo, entendido como capacidad, representaba el abandono de todo planteamiento iusnaturalista del sufragio que dejó de ser considerado como un *derecho* para pasar a interpretarse como una *función social* que solamente algunas clases podrían ejercer.

Resulta evidente que este nuevo liberalismo, que consideraba abstracta y peligrosa la cultura doceañista, presenta propuestas muy distintas entre sí en los modelos del Estatuto Real, de la Constitución de 1837, la de 1845 o la de 1876, pero en todas ellas hay un común denominador de superar los planteamientos doceañistas. En 1837 es visible el carácter transaccional del texto entre sus ingredientes moderados y progresistas²⁶. Algunos elementos fueron de evidente carácter progresista: la soberanía nacional (Preámbulo), la libertad de imprenta sin censura previa (art. 2), el Jurado, la Milicia Nacional... pero al mismo tiempo se dotó de otros instrumentos de carácter abiertamente moderado como la flexibilidad constitucional, el bicameralismo, el sufragio directo restringido o el reforzamiento de los poderes de la Corona. En el ámbito que aquí más directamente interesa, el de la cuestión religiosa, la constitución

²⁶ Véase Joaquín Varela Suanzes-Carpegna, «La Constitución española de 1837: una constitución transaccional», *Revista de Derecho Político*, nº 29 (1984), pp. 95-106. Recogida también en *Política y Constitución en España (1808-1978)*, Madrid, CEPC, 2007, pp. 311-352.

de 1837 presenta características distintivas de la constitución gaditana. En 1837 no se planteó la intolerancia religiosa ni se estableció la defensa o garantía del catolicismo por leyes sabias o justas, sino que sencillamente se recogió en el artículo once una obligación de atención al culto y a los ministros de la religión católica profesada por los españoles. Se pasa, pues, de la proclamación de la intolerancia a una referencia sociológica sobre la religión católica —la de los españoles— y la obligación de atender a sus necesidades de culto, tras el inicio del proceso desamortizador que representaba la perdida de sus bienes. De otro lado, y no menos importante, el cambio del modelo de sufragio, su transformación de un derecho en una función social que sólo algunos grupos sociales podían desarrollar, representaba el abandono de la ciudadanía católica, toda vez que ésta ya no partía como en 1812 de los archivos parroquiales y, por ello, el ejercicio del sufragio no derivaba de la de católico, tal y como se planteaba en el momento en que estuvo en vigor la constitución gaditana. Es el momento, además que la constitución adquiere un pleno carácter peninsular, ya que una vez asumida la pérdida de América, en sus artículos adicionales (art. 2) la Constitución de 1837 establecía que «Las provincias de Ultramar serán gobernadas por leyes especiales».

Al plantear la constitución en su artículo once «La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles» dejaba un territorio amplio para el reconocimiento, siquiera indirecto, de la tolerancia religiosa. Se abandonaba la formulación del catolicismo como única religión verdadera, y no menos importante, no entraba en la constitución la prohibición de otras religiones. No se trata de un reconocimiento de ningún tipo de la libertad religiosa, pero tiene todo su sentido cuando se observa que en aquellos momentos el nuevo Estado liberal, en plena confrontación con la Iglesia por la desamortización y otras leyes, no había tenido el reconocimiento del Vaticano. La confrontación con Roma en estos años fue intensa, como muestra el Decreto de 28 de junio de 1841, en el que se señala a Roma como enemiga de las Instituciones y de los cambios políticos desarrollados en España y de forma velada se amenazaba con abandonar las obligaciones constitucionales que contemplaba el artículo once relativas al presupuesto de Culto y Clero.

Conviene resaltar, en todo caso, que el abandono del componente prescriptivo del artículo doce de la Constitución de 1812, en 1837 expresaba, además, las nuevas circunstancias que vivía la política secularizadora de los liberales.

Desapareció igualmente la invocación religiosa del Preámbulo de la Constitución, resultado de intensos debates que concluyeron en el abandono de la fórmula gaditana. En 1837 se abandona la confesionalidad dogmática y se sustituye por una sociológica. El artículo once se sitúa en el título Primero «De los españoles», en el marco de los derechos. Se establecía, en consecuencia, una cohabitación entre una confesionalidad sociológica, no dogmática y una tolerancia no expresa, pero implícita. Como señalaba Argüelles en una de sus intervenciones en el debate parlamentario sobre la religión en el texto constitucional: «Yo quisiera, señores diputados, que esta materia la examináramos con toda indiferencia, y con una imparcialidad verdadera, y veríamos que el artículo de la constitución tal cual está aprobado, nada se opone a la libertad que desean los autores de las adiciones». Confesionalidad sociológica y tolerancia implícita aparecen, pues, como los elementos más característicos del tratamiento religioso en la constitución de 1837. En cualquier caso, confesionalidad al fin, que se tradujo en un conjunto de normas que de una u otra forma acentuaban el papel de la Iglesia en el marco político del período. Así por la financiación del clero tras el traspaso al Estado del diezmo (RD 16 de julio de 1837) y la desamortización.

La necesidad de consignar al margen de la constitución una ley de tolerancia fue contemplada tanto en los debates sobre el texto constitucional como más tarde. De hecho el 12 de mayo de 1837 se propuso la creación de una Ley sobre tolerancia religiosa en la que Becerra, apoyado por una docena de diputados, trataba de aprobar una norma que contemplara que los extranjeros no fueran molestados por sus opiniones religiosas, a no ser que por su medio se perturbase la tranquilidad pública; igualmente, que fueran abolidas y derogadas todas las leyes que impusieran penas civiles o criminales a los disidentes en sus opiniones religiosas. Aunque nunca fue aprobada dicha ley cabe resaltar el hecho indiscutible de que sus cometidos no fueron demasiado lejos, pues se trataba de reconocer mediante ley la tolerancia, pero no la libertad pública de cultos²⁷.

La constitución de 1837 era, pues, de transacción, pero en sus debates se perfilaron los dos proyectos liberales que habrían de dominar la vida del medio

²⁷ Véase Ricardo García García, *Constitucionalismo español y legislación sobre el factor religioso durante la primera mitad del siglo XIX (1808-1845)*, Valencia, Tirant lo Blanch/UAM, 2000, pp. 400 y ss.

siglo: el progresista y el moderado. Este último habría de formularse de una manera completa en 1845 cuando la nueva reforma constitucional acabó con los tímidos presupuestos progresistas de 1837. Constitución histórica, liberal doctrinaria, la de 1845 expresa el dominio del nuevo modelo moderado de constitución (soberanía compartida, reforzamiento del Senado, supresión de Jurado, nueva ley electoral, eliminación de la Milicia Nacional...) y con efectos muy importantes en el terrero del tratamiento de la cuestión religiosa.

El análisis del tratamiento constitucional de la religión de 1845 conviene desarrollarlo junto con el alcance que en España tuvo la aprobación del Concordato de 1851 con el Vaticano. El conjunto de ambas medidas, de perfil declaradamente conservador, establecen una nueva dirección en la gestión de la cuestión religiosa y eclesiástica en la España del siglo XIX. Marcan los territorios que el moderantismo, en su misma diversidad, va a establecer frente a las propuestas progresistas. El desarrollo de una concepción doctrinaria e historicista de la constitución representó el triunfo de un modelo en el que la soberanía compartida, un Senado de nombramiento regio y vitalicio, un sufragio muy restringido y una confesionalidad declarada del Estado, entre otros ámbitos, marcan el ciclo moderado y su concepción del nuevo orden político. La confesionalidad del Estado vino establecida por su artículo once que en su título I planteaba: «La religión de la nación española es la católica, apostólica, romana. El Estado se obliga a mantener el culto y sus ministros». Este texto se ve complementado con otras normativas relativas a la libertad de imprenta en la que se protege de forma evidente la religión católica, tal y como contempla la RO de 30 de mayo de 1844 en la que se ordena perseguir «a aquellos que impriman y publiquen folletos, obras y caricaturas de los dogmas de nuestra sagrada Religión»²⁸. Y todavía en mayor medida con la protección que a la religión católica le ofrece la legislación penal. Basta con leer el Código Penal de 1848, reformado en 1850, para observar que al tiempo que el Estado proclamaba la confesionalidad, se comprometía en la defensa penal de la religión católica. Los artículos 128, 129 y 130 se ocupaban en distinto grado de esa protección. El 128 proclamaba delito la tentativa de abolir o variar en España la religión católica; el 129 penalizaba la celebración pública de un culto que no fuera católico y el 130 recogía la protección sobre doctrinas y prácticas contrarias al

²⁸ Recogido por María Isabel Cabrera Bosch, «La libertad religiosa», en Ayer, 34 (1999), p. 102.

dogma o la pública apostasía. Con esta formulación España se declaraba constitucionalmente un Estado confesional, desarrollaba legislación garantista para su cumplimiento y se adelantaba en muchos de sus planteamientos a lo que poco más tarde acabaría recogiendo el Concordato con el Vaticano de 1851.

Artículo 1. La religión católica, apostólica, romana, que con exclusión de cualquiera otro culto continua siendo la de la nación española, se conservará siempre en los dominios de S. M. Católica con todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar según la ley de Dios y lo dispuesto por los sagrados cánones.

El Concordato abrió un nuevo tiempo en el planteamiento de la cuestión religiosa en España. Superada la confrontación con la revolución liberal, aceptada la desamortización y las reformas liberales, el Vaticano se garantizaba un amplio marco de influencia en España, estableciendo cuatro territorios fundamentales sobre los cuales girará la posición oficial de la Iglesia en las décadas siguientes: confesionalidad del Estado, derecho de la Iglesia a fiscalizar la enseñanza no sólo en los colegios privados sino en la escuela pública (Ley Moyano de 1857), presupuesto de Culto y Clero y establecimiento concordatario de tres órdenes religiosas. Tanto el tema de las órdenes concordatarias (San Felipe de Neri, San Vicente de Paul, y una tercera por determinar) y su ulterior evolución, como el control de la enseñanza por la Iglesia constituían elementos de confrontación permanente, de modo especial cuando en los años del Sexenio democrático se planteó el problema de la libertad de enseñanza²⁹.

Artículo 2. En su consecuencia la instrucción en las Universidades, Colegios, Seminarios y Escuelas públicas o privadas de cualquiera clase, será en todo conforme a la doctrina de la misma religión católica; y a este fin no se pondrá impedimento alguno a los obispos y demás prelados diocesanos encargados por su ministerio de velar sobre la pureza de la doctrina de la fe y de las costumbres, y sobre la educación religiosa de la juventud en el ejercicio de este cargo, aún en las escuelas públicas.

Con este planteamiento, la Constitución de 1845 y el Concordato marcaron el territorio de una confesionalidad que abrió una gran división en el liberalismo español respecto de la cuestión religiosa ya que al mismo tiempo por

²⁹ Véase William J. Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Nerea, 1989.

el artículo 41 del Concordato la Iglesia podía de nuevo volver a reconstruir su patrimonio. Artículo 41. «Además la Iglesia tendrá derecho a adquirir por cualquier título legítimo, y su propiedad y todo lo que posee ahora o adquiriere en adelante será solemnemente respetada». Con ello bloqueaba de forma concordataria, esto es, desde el punto de vista de las relaciones contractuales entre Estados, la posibilidad de una ulterior desamortización³⁰.

No podemos olvidar que la década de los cincuenta establece un nuevo tiempo político respecto de la cuestión religiosa ya que la política del Vaticano de cerrar filas contra el liberalismo y la aparición del neocatolicismo establecieron un marco de confrontación abierta entre los sectores progresistas y el catolicismo intransigente que rechazó el liberalismo en sus fundamentos religiosos, políticos y filosóficos. Desde entonces la exigencia de la libertad religiosa, bajo la fórmula de la libertad de cultos en el progresismo, y la defensa cerrada de la unidad católica por parte del neocatolicismo enclavado en el mismo Partido Moderado, abrieron una dura confrontación que se inicia con el texto constitucional de 1856³¹, se continúa en el Sexenio Democrático, y finalmente, se «resuelve» momentáneamente en el concepción doctrinaria de 1876, en el que tanto las posiciones de los demócrata liberales como de los neocatólicos son rechazadas en nombre de una confesionalidad compatible con la tolerancia religiosa de la constitución canovista.

3. DE LA TOLERANCIA A LA LIBERTAD RELIGIOSA. LA EXPERIENCIA DEL SEXENIO DEMOCRÁTICO

La evidencia de una clara confrontación en el interior del liberalismo postrevolucionario entre los modelos constitucionales progresista y moderado constituye un punto central de la propia trayectoria de la lucha por la libertad de conciencia, de cultos y religiosa en la España del siglo XIX. Es el

³⁰ El Concordato de 1851 ha sido objeto de la investigación de Juan Pérez Alhama, *La Iglesia y el Estado español. Estudio histórico-jurídico a través del Concordato de 1851*, Madrid, IEP, 1967.

³¹ La confrontación del progresismo con la Iglesia se acentuó cuando se rechazó la Bula papal *Ineffabilis Deus*, de 8 de diciembre de 1854, por la que se establecía el dogma de la Inmaculada Concepción.

momento en que se lleva a cabo una dura confrontación entre liberalismo y neocatolicismo, cuando la intolerancia se convierte en una dura batalla en el momento en que se produce una triple posición respecto de la cuestión religiosa en la España del medio siglo. De un lado, los defensores de la unidad católica y la intolerancia religiosa que lideraron figuras como Donoso Cortés, Aparisi y Guijarro, Navarro Villoslada o Cándido Nocedal; de otro aquellos sectores defensores de la confesionalidad, pero que vieron la tolerancia como una necesidad de su tiempo o, en todo caso, como un mal menor. Es el terreno de los conservadores y el sector más a la derecha del progresismo. En sus primeros momentos Balmes, a través de *El pensamiento de la nación*, y siempre dentro de la unidad católica, defendió la necesidad de una tolerancia religiosa que más tarde el conservadurismo liberal convertiría en rasgo distintivo de su posición; una tercera línea de corte democrático liberal propugna abiertamente la libertad religiosa y de cultos, sostiene y acepta la catolicidad de España y sus obligaciones concordatarias, pero siempre que se acepte y legisle la libertad de cultos. Se trata de un amplio núcleo de católicos liberales que pertenecieron en distintos momentos ya al progresismo, a la democracia liberal e incluso al sector católico liberal del republicanismo histórico³²; finalmente, en el marco de la ciencia y el laicismo más activo, un sector del republicanismo ya desde posiciones filosóficas (Pi y Margall) o científicas (Suñer y Capdevila³³) apostaron abiertamente por una concepción materialista del mundo que reclamaba de inmediato la separación de la Iglesia y el Estado, la supresión del presupuesto de Culto y Clero y, finalmente, la secularización de la sociedad. El recorrido histórico que llevó a la madurez de estas posiciones se desarrolla con fuerza en la década de los cincuenta y sesenta, concretándose tanto constitucional como políticamente en los debates constitucionales de 1869 y 1873.

Aunque estos debates se desarrollaron con toda intensidad en el Sexenio Democrático, el camino hacia la libertad religiosa se fue abriendo paso en las Cortes constituyentes de 1856. Si bien en la práctica el progresismo no había desarrollado inicialmente una vocación decidida a favor de la libertad religiosa,

³² Es este el caso de Eugenio García Ruiz que en la década de los sesenta publicó varias obras a favor de los principios del catolicismo liberal en el marco de un republicanismo unitario. Véase *Dios y el hombre*, Madrid, Imprenta de José Antonio Ortigosa, 1863.

³³ Guillermo Sánchez Martínez, *Guerra a Dios, a la tesis y a los reyes: Francisco Suñer y Capdevila, una propuesta materialista para la segunda mitad del siglo XIX*, Madrid, UAM, 1987.

en el debate constituyente se reclamó la extensión de la tolerancia religiosa contenida en el artículo catorce a favor de una verdadera libertad de cultos³⁴. Tras veinte días de debates sobre el problema religioso y en una cámara dividida entre los defensores de la Unión Católica y la mayoría progresista el artículo catorce estableció por vez primera en España la tolerancia religiosa:

La Nación se obliga a mantener y proteger el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles.

Pero ningún español ni extranjero podrá ser perseguido por sus opiniones o creencias religiosas, mientras no las manifieste por actos públicos contrarios a la religión.

La tolerancia reconocida en la constitución nonata de 1856 no dejaba de constituir un particular justo medio entre los defensores de la unidad católica y la intolerancia, de un lado, y los demócratas que empezaban a buscar su propio horizonte de libertad religiosa y de cultos. Fue necesaria la confrontación entre neocatólicos y demócratas para que tras la revolución Gloriosa de 1868 el principio de la libertad alcanzara de una forma gradual a la libertad de cultos.

La cuestión religiosa constituyó, sin duda, uno de los grandes temas de debate de las constituyentes de 1869. Después de casi dos décadas de pugna creciente entre concepciones muy distintas del papel de la religión en la sociedad moderna, en aquellas Cortes liberal-demócratas y republicanos de diferente signo pugnaron por desarrollar en toda su extensión los principios del liberalismo democrático. La cuestión religiosa, en todo caso, se inserta en el marco de los distintos derechos (conciencia, pensamiento, imprenta, educación, reunión, asociación...) que la constitución de 1869 recoge como expresión de una formulación iusnaturalista que domina sus planteamientos jurídicos y políticos. De ahí que el Título I «De los españoles y sus derechos» ocupe un lugar preferente en la Constitución y que dedique treinta y un artículos a regular los distintos derechos. De ellos, el artículo diez y siete consigna, en el marco de una fuerte concepción krausista que ningún español podrá ser privado:

³⁴ La defensa de la libertad de cultos correspondió a Cipriano Segundo Montesinos en nombre de un grupo formado por Antonio Concha, Francisco de Paula Montemar, El Marqués del Reino, Carlos Godínez de Paz, F. Serrano Bedoya y el Marqués de Perales. Recogido en Isabel Casanova Aguilar, *Las constituciones no promulgadas de 1856 y 1873*, Madrid, Iustel, 2008, p. 180.

Del derecho a emitir libremente sus ideas y opiniones, ya de palabra, ya por escrito, valiéndose de la imprenta o de otro procedimiento semejante.

Del derecho a reunirse pacíficamente.

Del derecho de asociarse para todos los fines de la vida humana que no sean contrarios a la moral pública.

La propia Comisión constitucional a través de las palabras de Cristino Martos consideraba que «La imprenta es libre; la imprenta es un derecho natural, indispensable a la vida moral del hombre. Es un medio de manifestarse del pensamiento, y un medio tan espontáneo, tan natural y por consiguiente tan libre como el de la palabra». Libertad y derechos: he ahí el marco en el cual se desarrolla el espíritu del sesenta y ocho. Una libertad y unos derechos que de su formulación abstracta deben pasar a su reconocimiento legal. El Estado reconoce aquello que pertenece al hombre por derecho propio. Y entre esos derechos primordiales del hombre, el de la religión, esto es, la relación del hombre con Dios, constituye un principio central, si no el primero de todos.

Hasta los años del Sexenio la cuestión religiosa, como hemos visto, se había reducido, casi con exclusividad, a una constatación y defensa de la confesionalidad católica. Ésta no era concebida como un derecho del individuo sino como una realidad nacional indiscutible proveniente de la historia de un país que se había identificado plenamente con el catolicismo. La libertad religiosa se presentaba en este horizonte como una cosa superflua, toda vez que no era contemplada, como sabemos, como un derecho³⁵. En el marco de una constitución centrada en la defensa de los derechos, el de la religión, junto con la imprenta, la educación y otros convergen en un nuevo estadio, en el que no se plantea el tema religioso desde concepciones comunitarias, sino plenamente individuales. La libertad de cultos, en consecuencia, no podía ser otra cosa que el reconocimiento jurídico y político de la libertad de conciencia, de pensamiento y de expresión. De ahí que el artículo veintiuno de la Constitución recoja estos planteamientos al tiempo que respeta los compromisos económicos del Estado español con la Iglesia:

La nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica. El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantizado a

³⁵ Véase Carmen Serván, *Laboratorio constitucional en España: el individuo y el ordenamiento, 1868-1873*, Madrid, CEPC, 2005, pp. 182 y ss.

todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho.

Si algunos españoles profesasen otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior.

La libertad religiosa y de cultos quedaba, pues, establecida constitucionalmente en España³⁶, una vez que se interpretaba que ésta pertenecía en exclusiva a la esfera del derecho individual. Ahora bien, este planteamiento fue el resultado del triunfo indiscutible de la revolución democrática frente a la cual se pusieron declaradamente los defensores de la unidad católica, los de la tolerancia, o en el extremo más radical los defensores de un laicismo más declarado que habría de encontrar su expresión constitucional en la de 1873. El debate en las Constituyentes dejó constancia de esa pluralidad de posiciones en la que podemos vislumbrar la defensa de la unidad católica, la confessionalidad del Estado a través de las intervenciones de Monescillo, García Cuesta y Manterola. Para Manterola la libertad religiosa tal y como estaba contemplada en el artículo veintiuno representaba un rechazo de la tradición católica y una innecesaria apertura a unos cultos no católicos que no venía avalada ni por la necesidad ni por la moral pública. En su respuesta a Manterola, Castelar desarrolló sus ideas de católico liberal propugnando un ideal separatista entre Estado e Iglesia y proclamando la necesidad de una religión de la libertad y del amor.

Grande es Dios en el Sinaí; el trueno le precede, el rayo le acompaña, la luz le envuelve, la tierra tiembla, los montes se desgajan; pero hay un Dios más grande, más grande todavía, que no es el majestuoso Dios del Sinaí, sino el humilde Dios del Calvario, clavado en una cruz, herido, yerto, coronado de espinas, con la hiel en los labios, y sin embargo, diciendo: «¡Padre mío, perdónalos, perdona a mis verdugos, perdona a mis perseguidores, porque no saben lo que se hacen!». Grande es la religión del poder, pero es más grande la religión del amor; grande es la religión de la justicia implacable, pero es más grande la religión del perdón misericordioso; y yo, en nombre del Evangelio, vengo aquí, a pediros que escribáis en vuestro Código fundamental la libertad religiosa, es decir, libertad, fraternidad, igualdad entre todos los hombres³⁷.

³⁶ El artículo 27, por su parte, señalaba que el acceso a empleos y cargos públicos, así como el ejercicio de los derechos civiles y políticos, era independiente de la religión que se profesase.

³⁷ Emilio Castelar, *Rectificación al discurso de Manterola*, DSCC, nº 47, 12 de abril de 1869, p. 991.

La confrontación entre la libertad religiosa y la unidad católica quedó perfectamente delimitada a través de estas dos posiciones, pero el hecho religioso, su libertad y los modos de abordar el tema presentaba ya a la altura de 1869 una complejidad mucho mayor, toda vez que en los debates se pudo ver cómo a la disputa entre intolerancia (catolicismo oficial), tolerancia (Unión Liberal, progresismo) y libertad religiosa (demócratas) se sumó de forma clara el laicismo republicano que apostaba ya por la secularización del Estado, ya de la sociedad.

El que de una forma más clara expresó la exigencia de la unidad católica y la intolerancia fue el Arzobispo de Santiago, García Cuesta. Su línea argumental pasaba en primer término por negar el carácter intolerante del catolicismo, resaltando que catolicismo y libertad estaban perfectamente unidos, pues la libertad religiosa es el «derecho más sacrosanto que tiene el hombre». Y esa libertad venía asociada a la experiencia de la distinción de poderes que desde la antigüedad había proclamado la sentencia «Al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios». Una propuesta de distinción que no separación entre las dos potestades: la civil y la religiosa. Esa posición de distinción entre lo civil y lo religioso no pasaba por la aceptación de otra religión que no fuera la católica, ya que desde sus planteamientos no puede haber tolerancia con el error. Si la religión verdadera es una, la católica, no puede, en definitiva, contemplarse, en coherencia con el pensamiento «oficial» católico, la pluralidad de cultos.

La libertad de cultos —señalaba García Cuesta— nos traerá el escepticismo y abrirá una llaga profunda en nuestra patria, echando un borrón sobre las mejores páginas de nuestra historia. Si salieran de sus sepulcros nuestros grandes reyes, nuestros grandes capitanes y nuestros grandes artistas ¿cuál no sería su indignación al ver que queríamos romper la unidad religiosa, tan envidiada por otras naciones?

No lo permitáis, no votéis el rompimiento de esa unidad; antes al contrario, afirmarla más, que ya tienen los extranjeros bastante libertad y bastante tolerancia. Nosotros los tratamos con cortesía, y yo mismo he recibido en mis habitaciones a personas protestantes, tratándolos como se debe tratar a hombres civilizados. Pero una cosa es eso, y otra es legalizar la libertad de cultos, porque si abrimos la puerta al protestantismo, entra la confusión, y nos viene un elemento de perturbación para las familias. Por ejemplo: un hijo de quien sus padres no pueden hacer carrera, dirá mañana: «me hago protestante», y así llevará el luto y la desgracia a una familia católica³⁸.

³⁸ Enmienda quinta del Arzobispo de Santiago García Cuesta, DSCC, 27 de abril de 2012, p. 1415.

El triunfo de la libertad religiosa en la Constitución de 1869 no excluyó la presencia de posiciones extremas en el terreno del laicismo republicano, con la defensa de una secularización de la sociedad que se fundamentaba en planteamientos filosóficos y científicos de base materialista: los casos de Pi y Margall³⁹ y Suñer y Capdevila⁴⁰ ejemplifican muy bien este laicismo republicano. Con todo, el proyecto de constitución republicana de 1873 (el redactado por Castelar y presentado por la Comisión a las Constituyentes) contemplaba un avance notable al establecer la libertad de cultos, la separación de la Iglesia y el Estado y la prohibición expresa de la subvención directa e indirecta de ningún culto.

Art. 34. El ejercicio de todos los cultos es libre en España.

Art. 35. Queda separada la Iglesia del Estado.

Art. 36. Queda prohibido a la Nación o Estado federales, a los Estados regionales y a los Municipios subvencionar directa o indirectamente ningún culto.

Art. 37. Las actas de nacimiento, de matrimonio y defunción, serán registradas siempre por las autoridades civiles.

Esta apuesta por la libertad religiosa, se acentuaba, a su vez, por la expresa prohibición de financiar cualquier religión y, lo que no era menos significativo, se complementaba con la secularización de los ritos de paso: nacimiento, matrimonio y defunción. Este proceso secularizador, no debe, sin embargo, ser interpretado como la expresión de un laicismo radical por parte del republicanismo, sino como la expresión más clara del triunfo del catolicismo liberal, del que Castelar era, sin duda, uno de los mejores representantes. En cualquier caso, en el mismo convergieron los planteamientos religiosos de los krausistas⁴¹, cuyo

³⁹ En el debate parlamentario Pi y Margall sostuvo la necesidad de reconocer la libertad de cultos como la expresión de la libertad de pensamiento: «aún cuando no hubiere entre nosotros quien pensara de distinta manera que los católicos (...), sería necesaria la libertad de cultos como base obligada de la libertad de pensamiento». DSC, 3 de mayo de 1869, recogido por Santiago Petschen, *Iglesia-Estado. Un cambio político. Las constituyentes de 1869*, Madrid, Taurus, 1974, p. 266.

⁴⁰ La propuesta laicista del republicanismo la he desarrollado en «Secularización y laicismo en la cultura política del republicanismo español del siglo XIX», en C. Cabrero Blanco, X. F. Bas Costales, V. Rodríguez Infiesta y S. Sánchez Collantes (coords.), *La escarapela tricolor. El republicanismo en la España contemporánea*, Oviedo, KRK Eds., 2008, pp. 55-86.

⁴¹ Véase, en este sentido, Gonzalo Capellán de Miguel, *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006; *id.*, «El problema religioso en la España contemporánea: krausismo y catolicismo liberal», en Ayer, 39 (2000), pp. 207-244.

ideal religioso también se ubicaba en la proclamación de la neutralidad. La expresión más clara del nuevo tiempo que representaba la libertad de cultos y la afirmación de la libertad religiosa fue la propia delimitación de los territorios de la Iglesia y el Estado que representó la aprobación de la Ley Provisional de matrimonio civil de 18 de junio de 1870, siendo Ministro de Justicia Eugenio Montero Ríos, un institucionista, ferviente católico, defensor de las propuestas del catolicismo liberal y, en consecuencia, de la neutralidad del Estado en cuestiones religiosas. Estos planteamientos quedaron bien recogidos en la hoja suelta redactada por Fernando Garrido a favor de la libertad religiosa antes de su reconocimiento en la Constitución:

Lo que decimos a los católicos sinceros y a los indiferentes, lo repetimos a los creyentes de otros dogmas, a aquellos en cuyo beneficio directo la Revolución ha proclamado la libertad de cultos, protestantes e irraelitas (*sic!*); sean españoles o extranjeros residentes en España, añadiéndoles que deben esperar a que una nueva Constitución democrática venga dentro de algunos meses a consagrar y regularizar su derecho para practicar libremente la religión que profesan. La libertad de cultos existe hoy de hecho y de derecho, como la de reunión, como la de imprenta, como la de sufragio, como todos los derechos individuales, en fin, y practicando inmediatamente su culto a la faz del mundo, pueden estar seguros de que las Cortes constituyentes respetarán en hecho consumado, hecho que no podrá menos de contar con el decidido apoyo de la opinión pública y de todos los poderes de España y el mundo civilizado.

Sólo la libertad de cultos puede reconciliar a España completa y definitivamente con la civilización moderna, de la que la divorciaron las dinastías extranjeras austriaca y francesa, que se empeñaron en ver un gran bien en esa pública calamidad llamada unidad católica.

Realicemos, pues, españoles, la revolución religiosa, sin la que será nula la revolución que acabamos de llevar a cabo y sin la que no es posible dar solución satisfactoria a la revolución económica⁴².

Como se puede observar, el reconocimiento de la libertad religiosa constituía un referente fundamental de los revolucionarios de 1868, tanto de aquellos que como Sagasta provenían del progresismo, como los que estaban a favor de una

⁴² Fernando Garrido, «Expulsión de los jesuitas o revolución religiosa», hoja suelta, impresa en Barcelona, 1868. Recogida en Clara E. Lida e Iris M. Zavala (eds.), *La revolución de 1868. Historia, pensamiento, Literatura*, New York, Las Americas Publishing Company, 1970, p. 472.

monarquía democrática o de la república cristiana que estaba en el horizonte utópico de Fernando Garrido.

4. LA MONARQUÍA RESTAURADA: NACIONALCATOLICISMO Y TOLERANCIA RELIGIOSA

La exaltación de la libertad que representó el Sexenio Democrático se vio quebrada por los dos golpes de Estado de Pavía en enero de 1874 y de Martínez Campos en diciembre de ese año. El diseño canovista de restaurar la monarquía adquirió su fisonomía clara desde la formación de los círculos alfonsinos, donde el ideal monárquico se acompañaba de la defensa del liberalismo y de un catolicismo que apuntaba a la restauración de un orden constitucional, confesional, que encontraba en la tolerancia su máxima expresión. Como buen hombre de la Unión liberal, Cánovas no podía defender políticamente la unidad católica, de ahí que desde el Manifiesto de Sandhurst pusiera en boca de Alfonso aquel final «Sea la que quiera mi propia suerte ni dejaré de ser buen español ni, como todos mis antepasados, buen católico, ni, como hombre del siglo, verdaderamente liberal»⁴³. Esas premisas de monarquía constitucional, soberanía compartida, catolicismo oficial constituyeron tres elementos centrales en la recuperación de una tradición española católica y liberal, que encontraba su expresión constitucional en la confesionalidad del Estado pero que, a diferencia de la exigencia del Partido Moderado histórico, veía necesario asumir la tolerancia religiosa, un requisito imprescindible para que España pudiera cohabitar con los Estados liberales de su tiempo.

Ésta es la base que plantea Cánovas para que quede registrada en la Constitución de 1876. Para su efectivo triunfo Cánovas debía lograr la desarticulación del viejo Partido Moderado que, defensor de la Unidad Católica, no estaba dispuesto a transigir con una tolerancia que entendía abría las puertas de la católica España a la libertad de cultos. Como ha mostrado Remedio Sánchez Ferriz⁴⁴, el debate sobre la cuestión religiosa constituyó uno de los momentos claves de las Constituyentes de 1876. En el mismo Cánovas debía reconvertir el modelo de libertad religiosa del Sexenio por el de tolerancia y

⁴³ Manifiesto de Sandhurst, 1 de diciembre de 1874.

⁴⁴ Remedio Sánchez Ferriz, *La Restauración y su constitución política*, Valencia, UV, 1984.

para ello necesitaba atraerse la mayor parte del moderantismo. Es esa estrategia la que explica cómo el mismo Cánovas defendía en sus intervenciones la unidad católica, pero al mismo tiempo rechazaba su inclusión en el texto constitucional. Por razones religiosas, históricas y políticas España debía ser identificada con el catolicismo, la nación española era monárquica y católica, pero una cosa era ser católico, defender la unidad religiosa y otra muy distinta, era que la constitución lo recogiera en su articulado.

(...). No se por qué se asustan los señores de enfrente de esta frase —señaló Cánovas en las Constituyentes—, pues no se trata nada más que de la tolerancia religiosa, que de la unidad católica, yo no se lo que pensarán otros señores diputados; pero yo por mí, la deseo y creo que la mayoría que me honra con su apoyo la desea también.(). Somos partidarios de la unidad católica, pero sin que sea menester mantenerla por medio del Código penal. La religión católica es la única verdadera y yo desearía, que no únicamente en España, sino en todas las regiones de Europa y aún del universo, existiera la unidad católica. Yo creo que sería un inmenso bien para el mundo vivir en una armonía perfecta de sentimientos de religión. Y entiéndase que digo vivir en esta armonía, porque lo que se ha intentado en los siglos anteriores no ha sido armonía verdadera, quizás porque son difíciles armonías de esta especie en los hechos humanos; lo que se ha intentado son confusiones, que no temo decir que, por lo general, han sido funestas para la Iglesia y para el Estado. Si fuera posible que hubiese medio de fundar una armonía total entre el Estado y la idea religiosa, de tal suerte que una sola verdad iluminara los corazones y la mente de todos, ese sería el más grande de mis deseos, y no puede menos de ser el más grande de los deseos de todo espíritu verdaderamente conservador. ¿Pero vamos a conseguir esa armonía por la fuerza y el castigo? Ésta es la cuestión⁴⁵.

El ideal de Cánovas era aquel de un Estado nación, con una monarquía constitucional, la confesionalidad del Estado y la unidad de códigos. En definitiva, ofrecía a la Iglesia no la unidad católica tal y como reclamaron moderados y carlistas, pero sí la confesionalidad del Estado que recogía en su plena formulación el artículo once de la Constitución de 1876.

Art. 11.—La religión católica, apostólica, romana, es la del Estado. La Nación se obliga a mantener el culto y sus ministros.

⁴⁵ Discurso de Antonio Cánovas del Castillo, DSC, 3 de mayo de 1876.

Nadie será molestado en el territorio español por sus opiniones religiosas, ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana.

No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la Religión del Estado.

Este planteamiento constitucional, de confesionalidad del Estado con tolerancia religiosa fue contestado fuertemente tanto por parte del núcleo más duro del catolicismo, ya en su versión de moderantismo histórico, de carlismo o, sobre todo, más tarde del integrismo⁴⁶. Pero igualmente fue rechazado por aquellos defensores de la libertad religiosa que entendieron que el canovismo representaba una dura regresión antiliberal, en un momento en que se endurecieron las leyes y se derogaron una parte importante de aquellas desarrolladas durante el Sexenio: libertad de imprenta, de educación... Tal vez la más significativa de esas medidas fuera la derogación de la ley de Matrimonio de Civil de 18 de junio de 1870.

En su rechazo de la tolerancia religiosa por parte de los sectores más duros del moderantismo se argumentaba que la unidad religiosa venía determinada por la historia de España y los acuerdos concordatarios con el Vaticano. Para ellos, como expuso Claudio Moyano, la tolerancia era lo mismo que la libertad de cultos, toda vez que recogida en la constitución pasaba a convertirse en un derecho. «La tolerancia, pues, elevada a precepto legal, deja de ser tal tolerancia y se convierte en un derecho, en cuyo mantenimiento hay que sostener al que reclama auxilio»⁴⁷. En 1876 los moderados históricos, los carlistas y los defensores de la futura Unión Católica se postularon abiertamente contra el tratamiento que la Constitución daba a la cuestión religiosa. La tolerancia religiosa no era aceptable por razones históricas, políticas y religiosas. Se trataba de eliminar los residuos de una experiencia revolucionaria, la del sesenta y ocho, que había llevado la libertad religiosa, funesto error, a la constitución española. Para los católicos más acérrimos como Pidal, la posición de justo medio, de transacción con los ideales de la revolución que representaba aceptar la tolerancia religiosa, era inadmisible.

⁴⁶ Sobre el integrismo en la figura de Sardá y Salvany, véase Antonio Moliner Prada, *Félix Sardá i Salvany y el integrismo en la Restauración*, Barcelona, Bellaterra/UAB, 2000.

⁴⁷ Discurso de Claudio Moyano, DSC, 8 de mayo de 1876.

He dicho, señores —señalaba Pidal—, que me oponía como monárquico español al art. 11, por creerle un crimen de lesa nacionalidad. Señores Diputados, tan encarnada está en mi ánimo esta idea, tan encarnada la idea de que esta cuestión si es vital para la religión en cuanto religiosa, es vital para la Nación en cuanto política, que yo declaro que no soy de esos que dicen que si el Papa levanta la mano y permitiera que se transigiera en esta cuestión, transigiría; yo, señores, no transigiría, aunque el Papa me autorizara para ello⁴⁸.

Esta defensa cerrada de la unidad católica, afirmada sobre la base del rechazo de toda transacción entre la verdad y el error se asentaba a su vez en una plena identidad entre catolicismo y nacionalidad española que está en el centro de las concepciones nacional católicas que poco después sustentó el joven Menéndez Pelayo en su historia de los heterodoxos españoles⁴⁹. El tratamiento constitucional del artículo 11 representaba la imposibilidad de que el viejo moderantismo se incorpora de lleno al nuevo orden político. Aunque Cánovas hiciera guiños a los moderados con su afirmación de defensa genérica de la unidad católica, las relaciones con el sector más duro del catolicismo se hizo difícil toda vez que el Vaticano⁵⁰ presionaba con intensidad para que fuera reconocida en toda su extensión la unidad católica. Positivista y posibilista, al fin y al cabo, Cánovas era consciente de las exigencias mínimas de su tiempo. Tras la implantación de la libertad religiosa en el Sexenio, que rechazaba por razones morales, religiosas, históricas y políticas, la implantación de un régimen de tolerancia era el común denominador imprescindible para atraerse a un sector de los viejos revolucionarios, al tiempo que se daba amplia base al sentir religioso de un conservadurismo que, al mismo tiempo, no renunciaba a los logros de su tiempo. Si la unidad católica expresaba el imaginario del moderantismo, la compatibilidad entre orden y libertad, entre catolicismo confeso y tolerancia religiosa era el ámbito que durante décadas impuso el nuevo orden político de la Restauración.

⁴⁸ Discurso de Alejandro Pidal y Mon, 10 y 11 de mayo de 1876.

⁴⁹ Sobre este planteamiento véase el conjunto de trabajos recogidos en Ramón Teja y Silvia Acerbi (eds.), «*Historia de los Heterodoxos Españoles: estudios*», Santander, PublCan/SMP, 2012; sobre la figura y obra de Menéndez Pelayo, véase M. Suárez Cortina (ed.), *Menéndez Pelayo y su tiempo*, Santander, UIIMP, 2012.

⁵⁰ Las relaciones con el Vaticano en estos primeros años del régimen restaurado fueron muy complejas, dada la exigencia de éste de imponer en España la Unidad Católica. Véase Cristóbal Robles, *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*, Madrid, CSIC, 1988.

Naturalmente esa transacción con el catolicismo oficial no podía ser aceptable para aquellos que habían sustentado la libertad religiosa en los años del Sexenio democrático. Libertad religiosa no significaba, en modo alguno, que los liberales se alejaban del catolicismo, sino que, por el contrario, la libertad constituía la misma esencia de los tiempos modernos. Religión y libertad no eran incompatibles. La libertad de cultos —señalaría Sagasta en su intervención— es la perfección de todos los cultos. La libertad religiosa constituía el mejor estímulo para luchar contra la intolerancia y el fanatismo. El rechazo del artículo once se basaba en la negativa a aceptar transacciones entre la intolerancia religiosa —inaceptable— y la libertad religiosa que negaba la Constitución.

El Partido constitucional —concluía Sagasta— no puede transigir con nada que no sea la libertad religiosa; y no puede transigir por su conciencia, por su país y por las instituciones que nos rigen. Suprimid las escuelas de otras religiones, los periódicos de sectas disidentes; suprimir todo lo que trae consigo el advenimiento de la libertad religiosa, el advenimiento de nuevas instituciones; aislad estas instituciones de todas las Monarquías, de todos los pueblos de Europa y ¡ay de esas instituciones! Por si eso llega, deseo que sepa el país, y sepa la Europa, y sepa el mundo entero que en España hay un partido liberal, sí, pero de orden y de gobierno, que no transige ni está dispuesto a transigir nunca con ningún Poder que atente con mano sacrílega á la primera, á la más grande, á la mas noble, á la más sagrada de todas las libertades; á la libertad religiosa⁵¹.

La posición sagastina, de defensa de la libertad religiosa en un programa de orden, de afirmación de la modernidad del Partido Liberal, representaba la recuperación del tratamiento que la revolución del sesenta y ocho había dado a la cuestión religiosa. No estaba, sin embargo, en el frente separatista que habría de caracterizar la posición de Emilio Castelar. De acusada raíz filosófica hegeliana los planteamientos castelarinos se asentaban sobre la base de un argumentario de clara distinción entre el Estado y la conciencia, ambas necesarias para la vida social, pero tan distintas como el estomago y el hígado. Si el Estado es el órgano adecuado para gestionar las relaciones políticas, en sí mismas transitorias, la conciencia, por el contrario, remitía a las eternas relaciones religiosas. La conciencia, en definitiva, no puede en modo alguno someterse a la coerción de un órgano, el Estado, que se ocupa de las cosas transitorias.

⁵¹ Discurso de Práxedes Mateo Sagasta, el día 12 de mayo de 1876.

La conciencia, por su misma naturaleza, es incoercible e inviolable. No puede ser tratada nada más que con la libertad. Religión, pensamiento y ciencia sólo pueden ser contemplados a la luz de la libertad y, por ello, la Iglesia y el Estado han de estar separados, como ya había formulado durante décadas el catolicismo liberal.

El alcance de estos presupuestos reclamaba la necesaria ampliación de la libertad a aquellas esferas como la educación y la ciencia que constituyen la base del desarrollo moderno. La tarea de la revolución de septiembre fue precisamente la de convertir la libertad en la base de una España gloriosa, asentada sobre la emancipación del pensamiento y la inteligencia. Libertad de religión, de pensamiento, de educación, de ciencia, como elementos centrales del desarrollo humano, en una libre y autónoma relación entre Estado y religión, entre ciencia y religión.

El objeto de la ciencia —señaló Castelar— es el mismo objeto de la religión; el alma, el universo, Dios; solamente que la ciencia los estudia con el criterio del raciocinio y llega hasta donde pueden llegar las fuerzas de la razón, y la religión penetra en otras regiones inaccesibles, merced a las potentísimas alas de la fe. Yo no diré si la ciencia y la religión han de reconciliarse y entenderse en un porvenir más ó menos lejano; yo no diré eso, porque no quiero decir nada que directa ni indirectamente me pueda hacer aparecer como enemigo de la religión; pero yo digo y sostengo, que la ciencia y la religión no se entenderán si no se deja a cada una de ellas sus respectivas órbitas, para que no se choquen jamás en la mente humana, como jamás se chocan los astros en los inmensos espacios⁵².

Esta metáfora científica de las relaciones entre ciencia y religión, constituye una simulación discursiva de la necesaria separación entre lo temporal y lo permanente, entre la conciencia y el Estado, en definitiva entre la Iglesia y el Estado. Un separatismo formulado siempre desde los postulados del catolicismo liberal. Un territorio donde libertad, democracia y cristianismo se establecieron como la marca de una nueva propuesta de conciliación entre Iglesia y modernidad que se alejaba de los presupuestos que el Vaticano estaba desarrollando desde la década de los sesenta.

⁵² Discurso de Emilio Castelar, DSC, 9 de mayo de 1876. Resalta en esta intervención la referencia indirecta a las concepciones de los krausistas entre religión y ciencia y su necesaria armonía en el tiempo.

La Restauración fue desde entonces el escenario político en el que confrontaron abiertamente cuatro proyectos político-religiosos: el de la identidad plena entre religión y política sustentada por el integrismo; el del nacionalcatolicismo⁵³, que como base en la constitución de 1876 y la tradición española, identificaba nación y religión, pero separaba religión y política y encontraba en la tolerancia su modo específico de transacción entre tradición y modernidad; el de la libertad religiosa que desde los propios fundamentos de la tradición cristiana reclamaba la armonía entre libertad religiosa y democracia política; finalmente, extramuros del campo del liberalismo, la posición de un laicismo más radical que apostaba no ya por la secularización del Estado, sino de la sociedad a partir de una fundamentación filosófica o científica de raíz materialista. De estas cuatro propuestas dos quedan fuera del campo del liberalismo propiamente dicho: la integrista, que rechazaba el liberalismo en todas sus manifestaciones, y la laicista radical, que se ubicaba en el terreno de un republicanismo —preferentemente federal— que entendía al liberalismo como un punto de partida, pero no como el universo social, político e institucional que exigía la España republicana. Complementariamente, otras experiencias de religiosidad, como el espiritismo, se formularon en las décadas de entre siglos como una fórmula alternativa que encontró su hueco en el campo del federalismo popular y del anarquismo. Más adelante damos cuenta de esta propuesta de religiosidad alternativa.

El integrismo encontraba su tradición particular en un marco histórico en el que España era la patria del catolicismo, en el rechazo a la revolución liberal de Vélez, el Filósofo Rancio, posteriormente en los presupuestos del neocatolicismo y especialmente en los grandes debates que desde el mismo se llevaron a cabo en el Sexenio democrático. En los años de la Restauración, su profundo antiliberalismo y el rechazo a toda transacción con el orden político y religioso de la constitución de 1876 acabaron llevando a una escisión en el tradicionalismo que se concretó en 1888. Por razones históricas los integristas fueron tan defensores de la catolicidad de España como el conservadurismo, pero recha-

⁵³ Para un análisis de la génesis y logros del nacionalcatolicismo véase Alfonso Botti, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España, 1881-1975*, Madrid, Alianza Ed., 2008. Una reflexión reciente de la historiográfica sobre el nacionalcatolicismo la encontramos en Ramiro Trullé Floria, «Culturas políticas y nacionalcatolicismo», en Ramón Arnabat y Antoni Gavaldà (eds.), *Projectes nacionals, identitats i relacions Catalunya-Espanya. Homenatge al doctor Pere Anguera (II)*, Barcelona, Editorial Afers/URV, 2012, pp. 319-336.

zaron al completo la distinción entre política y religión que sustentaron los católicos afectos al canovismo. La cultura integrista se oponía por completo al liberalismo en sus fundamentos filosóficos y políticos. Gabino Tejado, en su libro *El catolicismo liberal* (1875) mostró el repertorio de anatemas que, a su juicio, contenía ese mixto de libertad y religión que representaba el liberalismo católico. En el mismo, sin embargo, integraba tanto a aquellos que como Montero Ríos o Castelar representaron lo más transparente del catolicismo liberal, como aquellos otros que en la línea del nacionalcatolicismo habrían de acomodarse desde 1881 al sistema canovista bajo la dirección política del Marqués de Pidal.

A la sombra misma del árbol sacroso de la Cruz —escribió Tejado—, y aún dentro de su propia corteza, pues en el interior de su tronco era imposible, ha labrado su nido, en los últimos tiempos, una especie nueva de oruga, conocida como el antitético nombre de Catolicismo Liberal, ó liberalismo Católico⁵⁴.

La España de la Restauración no fue, sin embargo, el momento histórico del integrismo, sino de aquella posición nacionalcatólica que desde el conservadurismo liberal confrontó abiertamente con la que desde el liberalismo dinástico y antidinástico sostuvieron los defensores de una lectura más abierta del tema religioso. La tolerancia religiosa, techo del nacionalcatolicismo, no podía ser una vía suficiente para garantizar la libertad de las conciencias. Entre nacionalcatólicos y laicos de diverso cuño se mantuvo una fuerte pugna que tuvo por referente la demanda de una compatibilidad entre catolicismo y modernidad, que expresaron tanto católico liberales, institucionistas, como modernistas, todos ellos abiertamente enfrentados con el tratamiento constitucional de la cuestión religiosa. La intensa actividad anticlerical y la confrontación abierta entre los movimientos laico y católico, a la que prestamos atención en capítulos posteriores, habría de dominar el escenario político de la primera década del siglo xx. La constitución de 1876 se mantuvo, sin embargo, sin cambios, por más que el reformismo de Melquíades Álvarez tratara de modificar el artículo 11 para garantizar la libertad de conciencia, mínimo básico de sus ideales de democracia liberal. La quiebra de la Dictadura de Primo de Rivera y la llegada de la Segunda República abrió, sin embargo, un nuevo escenario.

⁵⁴ Gabino Tejado, *El catolicismo liberal*, Madrid, Librería Católica Internacional, 1875, p. 1.

5. LAICISMO Y REPÚBLICA

Bajo la constitución de la República, en medio de esa gran democracia republicana que nace en la sociedad española, la Iglesia va a ser lo que ya es, lo único que puede ser en todas las grandes democracias del mundo: una tradición tanto más venerable cuanto más se purifique de toda ansia de dominio; una cultura tanto más respetada cuanto sea más eficaz; una potencia espiritual en noble lucha con todas las grandes fuerzas rectoras del mundo. Separar la Iglesia del Estado es espiritualizarla y libertarla. Se le resta la fuerza física, la coacción material, pero se le deja en posesión de todos los recursos morales, que son los que hacen verdaderamente grandes a las instituciones y a los pueblos⁵⁵.

Si la monarquía, en su dimensión tradicional incorpora la Religión y la Iglesia católica como dos iconos de su propia identidad, de la afirmación de la nacionalidad católica y se asocia a través del Estado confesional, no es menos cierto que la República remite a una diferenciación clara de ambas entidades. El ideal separatista de la cultura republicana se asentaba sobre una realidad múltiple. De un lado, por la propia afirmación de la libertad, y su derivado, la libertad religiosa que obligaba a una delimitación de los territorios de la Iglesia y del Estado. El Estado, en primer término debía ser neutral en cuanto a cuestiones de conciencia se refiere. Más allá de este común denominador del republicanismo, en el interior del mismo coexistieron varios modelos de secularización que eran expresión de distintas variedades de laicismo. Pero fuera cual fuera el criterio dominante y el principio laico, la realidad muestra que el republicanismo fue un conjunto de doctrinas, un movimiento social y político plural, pero siempre declaradamente secularizador.

Esto es lo que hace la República. Velar por la soberanía nacional y por el respeto absoluto a la Religión. A toda religión, porque el Estado no debe inclinarse hacia ninguna, sino velar por la libertad del culto de cada una y porque todas son respetadas. La nación la forman un conjunto de individuos y entre éstos puede haber creyentes de varias religiones. El Estado faltaría a su deber de justicia si favoreciese determinada religión. No debe perseguir a ninguna,

⁵⁵ Álvaro de Albornoz, «La política religiosa de la República», conferencia pronunciada en el teatro Pardiñas el 9 de julio de 1933. Recogido en *La política religiosa de la república*, Madrid, 1935, p. 171.

pero tampoco favorecer a ninguna determinada. Lo que el Estado debe impedir a todo trance es el clericalismo o intromisión del clero en la política.

La religión, que dentro de su exclusiva y excelsa misión es tan beneficiosa a la sociedad y al hombre, se convierte en fuente de guerras y de males sin cuento, cuando invade el campo de la política⁵⁶.

Ese respeto a la religión como un elemento fundamental de la vida del hombre, pero, al mismo tiempo, la necesidad de que el Estado republicano no se afirme desde ningún presupuesto religioso constituye uno de los ejes vertebradores de los ideales secularizadores del régimen republicano. Por su propia naturaleza la República remitía a una ruptura con la tradición confesional del Estado español y con el conjunto de privilegios que había obtenido la Iglesia católica en sus relaciones con el Estado, selladas tras la revolución liberal con el Concordato de 1851. En consecuencia, la República tenía como cometido redefinir el papel de la Iglesia en sus relaciones con el Estado y con la sociedad, pero de ello no se debía derivar una confrontación directa con la Iglesia. De hecho, en sus inicios, un sector de la misma la recibió con expectación y aún con declarada animadversión, pero la Iglesia oficial no mantuvo una actitud opositora, sino de abierta negociación⁵⁷. La confrontación vino más tarde, tanto por efecto de los sucesos anticlericales de mayo de 1931, como por la propia orientación que las constituyentes dieron a la cuestión religiosa. En esos debates se puso de manifiesto la división en torno al modelo laico de la República; mientras que el sector más moderado (Alcalá Zamora, Ossorio y Gallardo), trataba de suavizar el componente laicista de la República, otro más extremo formado por el radical-socialismo (Albornoz, Domingo), apostaba por una versión mucho más secularizadora⁵⁸. Entre uno y otro Azaña, con

⁵⁶ Antonio Fernández de Rota, *La República es España. Lecturas para fomentar la ciudadanía*, Zaragoza, Tip. «La Académica» de F. Martínez, 1932, p. 53.

⁵⁷ El propio Lerroux lo señaló: «La iglesia no había recibido con hostilidad a la República», *La pequeña historia*, Buenos Aires, 1945. Para una visión detallada de la posición eclesiástica ante el régimen republicano véase José María Vázquez García-Peña, *El intento concordatario de la Segunda República*, Madrid, Biblioteca Diplomática Española, 1999.

⁵⁸ La cuestión religiosa, las relaciones entre laicismo y catolicismo y las políticas anticlericales han sido objeto de una abundante bibliografía en los últimos años. Véanse Manuel Álvarez Tardío, *Anticlericalismo y libertad religiosa. Política y religión en la Segunda República Española*, Madrid, CEPC, 2002; Javier Dondra y Emilio Majuelo Gil (eds.), *Cuestión religiosa y democracia en España (1931-1939)*, Pamplona, UNPN, 2007; Julio de la Cueva y Feliciano

su «España ha dejado de ser católica»⁵⁹ buscaba un terreno intermedio entre aquellas otras dos posiciones. Más adelante se hace mención expresa al origen, sentido y alcance de ese pronunciamiento azañista.

En línea con sus antecedentes institucionistas Azaña no era partidario de un laicismo agresivo, por el contrario entendía que el tema religioso era un problema de conciencia individual en el cual el Estado no debía intervenir. De ahí que con su propuesta de secularización del Estado debía quedar concluido el mal llamado «problema religioso»⁶⁰. Los radical-socialistas, sin embargo, buscaban garantías de que la Iglesia solamente se ocupaba de ofrecer servicios religiosos a los católicos, pero negaba que los institutos religiosos pudieran dedicarse a la enseñanza, al considerar que ésta era una atribución exclusiva del Estado. Para el radical-socialismo la separación efectiva de la Iglesia y del Estado significaba en el ámbito educativo que la enseñanza era una función ineludible del Estado y, como tal, laica. Respecto de las órdenes religiosas, los radical-socialistas consideraban que su situación en España era ilegal, toda vez que no había sido derogada la legislación revolucionaria, al tiempo que negaban la posibilidad de someterlas a una nueva ley de asociaciones. «No se trata de descatolizar España —escribió Álvaro de Albornoz—; menos de deschristianizarla. De lo que se trata es de libertar al Estado de todo influjo teológico»⁶¹.

Bajo estas concepciones contrapuestas el laicismo republicano quedó rubricado por la Constitución⁶² en los artículos 3, 26, 27, 48, 49 y 50. El artículo 3

Montero (eds.), *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, UAH, 2009.

⁵⁹ Las palabras de Azaña y el debate parlamentario en que se llevó a cabo han sido utilizadas para dar cobertura a la posterior sublevación contra la República. Para una interpretación adecuada de las mismas véase Hilari Raguer, «“España ha dejado de ser católica”. La política religiosa de Azaña», en *Historia Contemporánea*, nº 6 (1991), pp. 145-157; *id.*, «La “cuestión religiosa”», en S. Juliá (ed.), Ayer, 20 (1995), pp. 215-240; *id.*, *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la guerra civil española (1936-1939)*, Barcelona, Península, 2002, pp. 52 y ss.; Alfonso Botti, «El problema religioso en Manuel Azaña», en Alicia Alted, Ángeles Egido y M.^a. Fernanda Mancebo (eds.), *Manuel Azaña: pensamiento y acción*, Madrid, Alianza Ed., 1996, pp. 136-155.

⁶⁰ Discurso de Manuel Azaña en las Cortes Constituyentes, 13-X-1931, *Obras Completas*, Oasis, 1966-1968, pp. 1966 y ss.

⁶¹ Véase Álvaro de Albornoz, *La Política religiosa de la República*, Madrid, 1935, p. 170.

⁶² Un análisis de los componentes laicistas de la constitución de 1931 en Gustavo Suárez Pertíerra, «El laicismo de la constitución republicana», en D. Llamazares Fernández, *Estado*

establecía la naturaleza neutra del Estado español en lo relativo a la Religión, con ello se daba fin a una tradición confesional de la España liberal; el 26, tal vez el más representativo, establecía que todas las confesiones religiosas serían consideradas como asociaciones y sometidas a una ley especial. El Estado, en sus diversas instituciones, no apoyarían económicamente a las iglesias, asociaciones e instituciones religiosas; establecía igualmente que el presupuesto de Culto y Clero habría de extinguirse en el plazo de dos años; al mismo tiempo declarada disueltas aquellas órdenes (los jesuitas) que además de los tres votos canónicos, mantuvieran obediencia a una autoridad ajena a la del Estado y sus bienes serían nacionalizados. Por último, señalaba que las demás órdenes religiosas se someterían a una ley especial, sobre unas bases que trataban de controlar los campos de actuación y dar garantías a que éstas no pudieran socavar las bases democráticas y ciudadanas del nuevo régimen. Por su parte, el artículo 27 daba garantías de que cualquier ciudadano podía practicar y profesar libremente cualquier religión, establecía que los cementerios estarían sujetos a la jurisdicción civil, nadie estaba obligado a declarar oficialmente sus creencias religiosas y que la condición religiosa no constituía circunstancia modificada de la personalidad civil y política, salvo lo dispuesto en la Constitución para el nombramiento de presidente de la República y para ser presidente del Consejo de Ministros. Los artículos 48, 49 y 50 se ocupaban de determinar lo relativo a la secularización de la enseñanza como se ha visto más arriba.

Estos planteamientos laicistas establecidos por la constitución de 1931 fueron más tarde desarrollados en la labor legisladora de los distintos gobiernos: Decreto de *Disolución de la Compañía de Jesús*⁶³ de 23 de enero de 1932; Ley de Cementerios⁶⁴ de 30 de enero de 1932; Ley de Divorcio⁶⁵ de 2 de marzo de 1932; Ley de Matrimonio Civil⁶⁶ de 28 de junio de 1932, y, finalmente, la polémica Ley

y religión: proceso de secularización y laicidad: homenaje a Don Fernando de los Ríos, Madrid, Universidad Carlos III/BOE, 2001, pp. 57-84.

⁶³ Un estudio detallado en A. Verdoy, *Los bienes de los jesuitas. Disolución e incautación de la Compañía de Jesús durante la Segunda República*, Madrid, Trotta, 1995.

⁶⁴ Véase José Jiménez Lozano, *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*, Madrid, Taurus, 1978, pp. 243 y ss.

⁶⁵ Ricardo Lezcano, *El divorcio en la Segunda República*, Madrid, Akal, 1979.

⁶⁶ Francisco Martí Gilabert, *El matrimonio civil en España: desde la República hasta Franco*, Pamplona, EUNSA, 2000.

de *Confesiones y Congregaciones Religiosas*⁶⁷ de 17 de marzo de 1933, que establecía la prohibición del ejercicio de la enseñanza a la congregaciones religiosas desde el año siguiente. Hasta la derrota electoral de noviembre de 1933 la Conjunción Republicano-socialista legisló en un sentido abiertamente secularizador, articuló un sistema en el que la Iglesia se ajustaba al territorio de lo religioso, pero se apartaba de un conjunto de actividades a las que tradicionalmente, en función de la confesionalidad del Estado, había prestado atención. Esa laicidad, para unos necesaria, para otros la expresión de un laicismo antirreligioso, constituía uno de los emblemas centrales de la doctrina republicana: el laicismo⁶⁸.

Tras el triunfo electoral de 1933 los gobiernos radicales y radical-cedistas trataron de atenuar los aspectos más duros de la legislación anticlerical. Así se permitió oficiosamente que los religiosos y religiosas se mantuvieran al frente de sus centros de enseñanza. Se inició un nuevo *modus vivendi* con el Vaticano que no se culminó por la negativa de éste a firmarlo y, finalmente, en un nuevo momento de radicalización anticlerical, entre febrero y julio de 1936, se recuperó la obra legislativa del primer bienio, una obra en todo caso pronto interrumpida por la sublevación de 18 de julio de 1936.

⁶⁷ José María Castells, *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea (1767-1965)*, Madrid, Taurus, 1973; Alfredo Verdoy, «Una república sin religiosos: la ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas», en *Laicismo y catolicismo*, citado, pp. 351-388.

⁶⁸ Julio de la Cueva Merino ha hecho una síntesis ajustada del laicismo republicano y de las medidas anticlericales en los años treinta, «Cultura republicana, religión y anticlericalismo: un marco interpretativo para las políticas laicas de los años treinta», en *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*, citado, pp. 41-68.

IDENTIDAD NACIONAL Y CULTURA CATÓLICA

Es un lugar común señalar que fue el catolicismo el elemento aglutinador de España, ya sea ésta entendida como una Monarquía católica¹, primero, o como un país que, por su singular configuración histórica, y por el momento que emergió como tal nación, ya en tiempos de Isabel y Fernando, ya en la llamada Guerra de la Independencia², encontró en el catolicismo el factor determinante de su propia afirmación nacional. De esta realidad histórica difícilmente discutible nacen algunos de los elementos centrales que han caracterizado nuestra historia contemporánea, de un modo especial la dificultad de asimilar la cultura moderna en sus diversas manifestaciones (libertad, secularización, racionalismo, idea de progreso) cuya aceptación por amplios sectores de la sociedad española fue lenta y estuvo cargada de tensiones, en muchos casos³.

El alumbramiento de la modernidad fue en España especialmente complejo dada la posición de partida de sus instituciones, de la guerra internacional que se

¹ Véase P. Fernández Albaladejo, *Fragmentos de monarquía: trabajos de historia política*, Madrid, Alianza, 1992.

² Para la interpretación de la guerra de 1808 contra Francia como «Guerra de la Independencia», esto es, en su versión no ya de «guerra y revolución» como interpretaron sus protagonistas, sino como fue considerada por la cultura romántica véase José Álvarez Junco, «La invención de la Guerra de la Independencia», en *Studia Historica. Historia Contemporánea*, vol. 12 (1994), pp. 75-99.

³ Para una mirada sobre la recepción en España de la noción de modernidad desde la perspectiva de la historia de los conceptos véase Javier Fernández Sebastián y Gonzalo Capellán de Miguel, «The Notion of Modernity in 19th-Century Spain. An Example of Conceptual History», en *European Journal of Political Theory*, 3-4 (2004), pp. 393-408.

libró en la Península y, sobre todo, por el peso de una tradición que interpretada en sus dimensiones más reactivas hubo de acentuar los componentes más retardatarios de la sociedad. Ya fuera por el carácter truncado de nuestra Ilustración, como ha apuntado Eduardo Subirats⁴, ya por el peso de una cultura católica que frenó en la medida de sus posibilidades no ya el proceso de secularización, sino la más elemental apertura hacia la libertad de pensamiento, lo cierto es que la imagen de una España atrasada, clerical, intransigente, dominada por una Iglesia antiliberal ha permanecido en la retina de los españoles y extranjeros hasta hace unas pocas décadas. La historiografía más reciente ha venido a suavizar esta percepción, pero resulta indudable que vista desde los valores de la democracia, la historia española de la Edad Contemporánea tuvo grandes dificultades para que valores y conceptos como libertad, ciudadanía y democracia constituyan una moneda de uso común entre nosotros⁵. No fue ajena la Iglesia española y los ideales del catolicismo que impuso desde la eclosión del primer liberalismo en el Cádiz de 1808. La relación entre catolicismo, identidad nacional y ciudadanía estuvieron pues vertebradas por una historia cargada de conflictos, guerras civiles y amenazas de revolución que recorrieron casi todo el siglo XIX.

Desde los inicios de la contemporaneidad la afirmación de la unidad religiosa constituyó un elemento permanente que no fue puesto en cuestión por el liberalismo. No obstante, la relación entre catolicismo, libertad y nación fue en España, como en otros países, muy compleja en parte por la propia tradición católica nacional, pero también, por la evolución de la política internacional, en la que el Papado cerró filas contra el proceso secularizador, como habría de observarse en diversos textos papales como la Encíclica *Mirari Vos*, o el *Syllabus Errorum* y la *Quanta Cura*. De otro lado, la propia división interna del catolicismo español hace casi imposible establecer una relación unívoca entre catolicismo, libertad y nación ya que cohabitaron núcleos de aceptación de la cultura e instituciones liberales, en abierto contraste con la presencia permanente de un sector intransigente que se opuso de un modo sistemático a cualquier transacción con la modernidad, adoptando en distintos momen-

⁴ Eduardo Subirats, *Memoria y Exilio. Revisiones de las culturas hispánicas*, Buenos Aires, Lo-sada, 2003.

⁵ Véase el conjunto de trabajos recogidos en *Religión y Sociedad en España (siglos XIX y XX)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2002. Actas recogidas y presentadas por P. Aubert.

tos formulaciones diversas —contrarrevolución, integrismo, etc.— unidas, sin embargo, por el común denominador de su total oposición a los principios e instituciones del liberalismo.

La relación, pues, entre catolicismo y nación en la España del siglo XIX está mediada por aquella otra que remite a las libertades e instituciones creadas por la revolución liberal, y por el papel que en ella se asignó a la Iglesia, por la pluralidad de formulaciones católicas y no menos por la difícil compatibilidad entre catolicismo y derechos ciudadanos, tal y como prescriben los discursos de ciudadanía y nación en el liberalismo. Si el liberalismo es ante todo un lenguaje político de emancipación de los derechos ciudadanos, de universalismo de los derechos individuales, de defensa de la nación, en un sentido básicamente político⁶, y el catolicismo, por su parte, se presenta como un ideal universalista de contenido estrictamente religioso, la acomodación entre ambos no podía dejar de resultar complicada, más aún en España donde el componente contrarreformador de la Iglesia española dificultaba más aún esta relación⁷.

Como han mostrado diversos historiadores de la revolución liberal y de la Iglesia (E. La Parra, M. Revuelta, M. Morán Ortí, J. García García, J. M.^a. Portillo) la relación entre catolicismo y liberalismo no fue un problema desde el punto de vista de la aceptación del catolicismo como un elemento esencial a la propia identidad nacional. El liberalismo español se definió desde el principio como abiertamente católico como se expresa en el tratamiento que a la cuestión religiosa dieron las constituciones liberales del siglo XIX. De mayor complejidad fue la acomodación de la Iglesia a su nuevo papel en el orden liberal, ya que los procesos de reforma, la desaparición de la Inquisición y la restauración de la monarquía absoluta por Fernando VII en 1814 y 1823 generaron una serie de avances y retrocesos en la reforma eclesiástica que sólo fueron culminada en la década de los treinta.

⁶ Sobre el papel de la nación en el liberalismo véase Juan Sisinio Pérez Garzón, «La nación, sujeto y objeto del Estado liberal español», en *Leviatán*, 75 (1999), pp. 61-80; también M.^a. Cruz Romeo Mateo, «Discursos de nación y ciudadanía en el liberalismo del siglo XIX», en C. Forcadell y A. Sabio (coords.), *Las escalas del pasado. IV Congreso de Historia local de Aragón*, Barbastro, 3-5 de julio de 2003, Huesca, I.E.A., 2005, pp. 27-44.

⁷ Sobre el poder de la Iglesia católica en la España contemporánea véase Ángel Luis López Villaverde, *El poder de la Iglesia en la España contemporánea. La llave de las almas y de las aulas*, Madrid, Libros de la Catarata, 2012.

De una manera sintética, y por encima de una descripción detallada de los avatares específicos por los que pasó la relación entre libertad, catolicismo y nacionalidad podríamos señalar la existencia a lo largo del siglo XIX de tres grandes corrientes dentro del catolicismo español. Una primera, que se resistía a todo lo que representaba la revolución liberal y que en su desarrollo negaba al mismo tiempo libertad y nación. Lo que propugnaba era una vuelta al viejo orden donde todo lo temporal quedaba sometido a los designios de la religión. Fue ésta la posición adoptada por la contrarrevolución en la crisis del Antiguo Régimen, cuyos representantes más señalados fueron Rafael de Vélez y el Filósofo Rancio. Con el paso del tiempo esta posición se fue desintegrando, pero encontró nuevas definiciones en la resistencia antiliberal de Donoso Cortés y en algunas formulaciones del integrismo de fin de siglo. La cristalización de esta confrontación entre nación y catolicismo se inserta en los propios debates de la revolución liberal, en la convergencia entre liberalismo y catolicismo de la Constitución de 1812 y en la resistencia tenaz frente a la misma de la contrarrevolución.

Una segunda posición, que habría de convertirse en mayoritaria dentro del país, fue aquella que afirmaba la catolicidad de España y buscaba la identificación entre nación y catolicismo. En cada período esta posición adoptó discursos distintos, pero tuvo un común denominador, la defensa de la unidad religiosa, plasmada en la confesionalidad del Estado, y en la negativa a admitir la legitimidad de otras manifestaciones religiosas en España. En su evolución esta línea conoció momentos y manifestaciones diversas, desde la convergencia entre catolicismo y nación en Joaquín Lorenzo Villanueva en el tránsito al nuevo régimen, a Balmes tras el triunfo de la revolución y, sobre todo, en la ya madura elaboración del nacionalcatolicismo de la Unión Católica en la década de los ochenta y cuya formulación más completa correspondió a Marcelino Menéndez Pelayo. En ese largo proceso que va de la «revolución de nación», como la denominó Portillo, a la consolidación del nacionalcatolicismo, el catolicismo español pasó de un modo gradual del rechazo frontal a la tímida y pragmática aceptación del liberalismo, siempre que no se pusiera en cuestión la catolicidad de España y cuando las constituciones no reconocieran la libertad religiosa. El límite de esta posición estuvo en el reconocimiento de la tolerancia, tal y como quedó establecida en la Constitución de 1876. Aunque podemos observar varias formulaciones de este nacionalcatolicismo, un fuerte historicismo, la

confesionalidad del Estado, la defensa de la identidad nacional como católica y el rechazo explícito a la libertad religiosa constituyen los elementos identificadores de esta corriente.

Finalmente, habría una tercera posición dentro del catolicismo español que se reconocería por su aceptación de los valores de la libertad y de la modernidad. Básicamente minoritaria dentro de la Iglesia estuvo formada por aquellos que deseaban compaginar los ideales de la religión con los de las libertades; más aún, en general interpretaron que la modernidad, que las libertades modernas, no eran sino la realización del mismo proyecto de la religión cristiana. Fueron los que de un modo genérico caracterizamos como liberales católicos, una denominación que en realidad acoge formulaciones religiosas muy distintas que van desde el confesionalismo suave hasta la defensa de la libertad de cultos, y que, en su versión más fuerte, alcanza los aledaños de la separación de la Iglesia y el Estado. Son los deudores del catolicismo liberal europeo, que desde Lamennais a Montalembert tanto influyeron en los llamados heterodoxos españoles del siglo XIX. Encontramos aquí sectores reducidos del clero español, pero sobre todo laicos que deseaban conciliar su defensa del liberalismo con la fe católica. Constituyen un heterogéneo conjunto donde encontramos escritores como Larra, Concepción Arenal o Juan Valera, políticos como Joaquín María López o Eugenio Montero Ríos, o religiosos como Fernando de Castro que, en su afirmación de la compatibilidad entre libertad y religión hubieron de renunciar a su pertenencia a la Iglesia católica tras la proclamación del *Syllabus* y la *Quanta Cura* en la década de los sesenta. En perspectiva histórica este conglomerado, de no fácil caracterización del que falta aún una investigación detallada, recoge idearios y tradiciones distintas que van desde el catolicismo liberal, al liberalismo católico, al cristianismo racional, al krausismo y al modernismo religioso de finales del siglo XIX, de difícil acomodación en los presupuestos del catolicismo de los papados sucesivos de Pío IX, León XIII y Pío X.

Como se puede observar por catolicismo entendemos aquí tanto las posiciones y actitudes oficiales de la Iglesia católica española, como aquellas mostradas de un modo particular por miembros de la misma o por seglares que se adscribieron al catolicismo activo. Se trata, pues, de determinar cómo asumió la cultura católica en su diversidad la implantación y desarrollo del liberalismo en nuestro país, y cómo se desarrolló en la España liberal la relación entre catolicismo y nacionalidad. En cada momento histórico la relación entre liberalismo,

nación y catolicismo se sometió a tensiones específicas. En los primeros años de la revolución liberal la confrontación no fue entre catolicismo y liberalismo, sino entre revolución, que incorporaba la confesionalidad del Estado y por ello la afirmación católica del nacionalismo liberal, y contrarrevolución. Más tarde, tras el triunfo de la revolución, dentro de la Iglesia se superó el planteamiento de la contrarrevolución y el horizonte del catolicismo fue su posición de dominio y privilegio en el nuevo orden sociopolítico. El problema no estaba en negar la nación, sino en garantizar la definición católica de la nacionalidad, en construir de un modo férreo la lectura nacional católica de España; finalmente, como complemento de lo anterior un sector del catolicismo, el *neocatolicismo*, llevó a cabo una fuerte crítica de las posiciones del catolicismo liberal, cuyo mejor exponente fue la obra de Gabino Tejado⁸.

1. CATOLICISMO E IDENTIDAD NACIONAL EN LA REVOLUCIÓN LIBERAL

Tengo declaradas a Napoleón Buonaparte ocho guerras irreconciliables: guerra como C. A. R., como hombre de religión, como español, como vasallo de Fernando VII, como ciudadano, como hombre libre, como individuo de la especie humana, y como simple particular; por eso me he llenado de gozo al ver en las últimas sesiones del año pasado, reproducidos mis sentimientos en quasi todos los discursos de muchos de los Diputados que componen el augusto Congreso de los Diputados de V. M.; y mientras dure su noble resolución me he propuesto morir en su defensa⁹.

La rotundidad que muestran las palabras de Mazarrasa frente a Napoleón en plena guerra contra el ejército francés expresa muy bien esa dualidad de discursos que cohabitaron en el interior de las Cortes de Cádiz. Se luchaba tanto por la religión como por el Rey, pero no aparecía en primer

⁸ Gabino Tejado, *El catolicismo liberal*, Madrid, Lib. Católica Internacional, 1875.

⁹ José de Mazarrasa, «Triunfo o ruina infalible de las Cortes Generales y extraordinarias: discurso presentado á las mismas Cortes el día 14 de enero de 1811 para la elección de su futura suerte: por D. J. de M.», recogido en José de Mazarrasa, *Ideario Apostólico*, edición y estudio preliminar de Ramón Maruri Villanueva, Santander, Universidad de Cantabria, 2004, p. 73.

término el componente nacional que habría de fijar más tarde el articulado de la constitución de 1812 y que dividió a los patriotas en dos frentes irreconciliables: los liberales y los absolutistas. Mazarrasa, como el Filósofo Rancio, como Rafael de Vélez, el obispo de Orense y otros muchos contrarrevolucionarios no postularon ninguna concepción nacional, por el contrario, mostraron que su horizonte residía en restaurar el viejo orden social, con una Monarquía y una Iglesia tradicionales. La guerra contra el francés era así una guerra por el rey y por la religión, contra las herejías de la Ilustración y su derivado: el liberalismo. El liberal era el sectario, el masón, el ateo, el republicano y el demócrata, esto es, el enemigo de la religión. «Nosotros —señaló el diputado realista Simón Pérez— hemos venido para conservar la religión católica, no para ultrajarla (...) Señor, antes es la religión que la patria, y sin religión, la patria no vale nada. Deben conservarse aquí los derechos de la Iglesia más que en otra parte»¹⁰. La guerra era así una confrontación entre la España católica y la Francia atea, masona y sacrílega. Para la contrarrevolución se trataba, pues, de una guerra de religión más, como tantas otras en que se había visto sumida la España preliberal. Lejos de ser interpretada como una guerra nacional la contrarrevolución vio en la confrontación antinapoleónica una versión más de las luchas universales contra el mal.

La unidad católica que estaba en la base de la lucha antinapoleónica y que por un tiempo pudo identificar a liberales y absolutistas habría de romperse más tarde, cuando en la Constitución de 1812 quedó recogida la confesionalidad del Estado, pero, para gran enojo de la contrarrevolución, aparecía ésta como resultado de la soberanía de la nación. La nación católica que proclamaba la constitución en su artículo 12 establecía: «La religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra». Esa afirmación de la constitución de Cádiz mostraba el carácter doble, religioso y nacional, del primer liberalismo, bajo la inspiración de Joaquín Lorenzo Villanueva. Como denunciaron los defensores de la contrarrevolución, la defensa de la religión era un hecho, pero la tutela o protección que ofrecía a la Iglesia el artículo 12 representaba el sometimiento efectivo de la Iglesia a

¹⁰ DS. Vo. vi, sesión de 15-i-1811. Citado por Emilio La Parra López, *El primer liberalismo y la iglesia*, Alicante, Inst. de Estudios Juan Gil-Albert/Diputación Provincial, 1985, pp. 42-43.

la nación, una herejía para quienes sostenían la superioridad incuestionable de la religión y la monarquía.

Admitida como ley fundamental la constitución; —escribió Rafael de Vélez en 1818— concedida en el sentido expuesto la cláusula de este artículo; la Iglesia no podía sacar otro partido de la *constitución*, que el suscribirse á cuanto los constitucionalistas quisiesen, y mantenerse solo en la posesión de la fe, y en la defensa de sus artículos. Todo lo *esterior*, (*sic*) todas las prácticas religiosas, todo el culto podría moderarse por el principio. Éste es el gran plan de la filosofía de Montesquieu, de Rousseau, de Lutero y de Calvino, del sínodo de Pistoia (*sic*) en todas sus reformas, y de Napoleón en todos sus dominios¹¹.

Para Vélez eran los mismos principios que habían llevado a cabo las reformas religiosas en Alemania y Francia y que daba garantías para que en España se llegara a una constitución eclesiástica, en línea con lo apuntado en la tradición jansenista y recogido en el sínodo de Pistoia en 1786. La protección que la constitución ofrecía a la religión católica no era otra cosa que el fin de su independencia, esto es, el fin de la misma religión. La solución a ese problema no era otro que la restauración plena del viejo equilibrio entre el Trono y el Altar, aquella fórmula tradicional que encontraría restitución tras el decreto del 4 de mayo de 1814 por el que Fernando VII declaraba abolidas todas las medias tomadas por las Cortes de Cádiz. Con ello el trono de la monarquía tradicional era restituído a su «gloria Antigua, á su primitivo brillo», y la religión recuperaba sus derechos.

La Monarquía tradicional y los derechos de la Iglesia fueron los ejes centrales de la contrarrevolución en la crisis del Antiguo Régimen y a ello se dedicó Fernando VII tras restaurar el viejo orden. Se trataba de desarticular la labor nacionalizadora que habían desarrollado las Cortes de Cádiz, como muestran primero las medidas de reconstrucción de los intereses de la Iglesia y la exaltación del Trono, la Religión y la Patria. La oposición entre «patriotas» o «nacionalistas», de un lado, y de «apostólicos» «voluntarios realistas» y «defensores de la Fe» de otro, señalaron desde 1812 la doble concepción que separaba la opción nacionalista de los liberales, y la antinacionalista de la contrarrevolución. La identidad de los primeros era católica, pero compatible

¹¹ Rafael de Vélez, *Apología del Altar y del Trono*, Madrid, Imp. de Repullés, 1825, tomo I, p. 209.

con su afirmación de nación soberana, la segunda se postulaba como monárquica y católica y declaradamente antinacional. No es una casualidad que los patriotas antinapoleónicos que luchaban en 1810 contra la invasión francesa fueran al mismo tiempo los declarados defensores de la entrada de los Cien Mil Hijos de San Luis en 1823¹². Ni menos aún que el referente del carlismo en la década de los treinta fuera el de los derechos de la Santa Tradición y sus marcas ideológicas: «Dios, Patria y Rey». Esto es *trono* y *altar*, y junto a ellos *patria*, interpretada más como el lugar donde nacieron nuestros padres que como un territorio sometido a una misma legislación, a un poder o comunidad política. La patria es, en definitiva, un referente mítico, donde se cobijan tradiciones, privilegios y leyes, donde la alianza del Trono y el Altar expresaba en su sentido más tradicional el imaginario contrarrevolucionario.

En Vélez, como en Ceballos, en Hervás y Panduro, en Menéndez de Luarca¹³, y otros muchos contrarrevolucionarios, la experiencia de Cádiz era la manifestación del triunfo del libertinaje y la anarquía que seguía al protestantismo, la muestra de la depravación moral y de la herejía¹⁴. La victoria sobre Napoleón, lejos de representar una gesta nacional, de mostrar la fuerza de la nación española, era la manifestación clara de la intervención divina. Frente a la destrucción que portaba el jacobinismo de los constitucionales, se levantaba la fe de la patria.

Al través de todos los imperios de la Europa destruida, desmoronados, reducidos á escombros y cenizas, se deja ver la España en medio del general naufragio levantase valerosa, oponerse á sus crueles opresores, disputarles sus conquistas palmo á palmo, y triunfar, en fin, de todos sus contrarios. ¿De dónde nos vino, españoles, triunfar no sólo del tirano de la Europa, sino también de

¹² Véase José Álvarez Junco, «La difícil nacionalización de la derecha española en la primera mitad del siglo XIX», en *Hispania*, LXI/3, 209 (2001), pp. 831-858; Emilio La Parra López, *Los Cien Mil Hijos de San Luis. La otra invasión francesa*, Madrid, Síntesis, 2008.

¹³ Véase Ramón Maruri Villanueva, *Ideología y comportamiento del obispo Menéndez de Luarca (1784-1819)*, Santander, Pronillo, 1984.

¹⁴ Para una visión de conjunto véase Javier Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario*, Madrid, EDICUSA, 1973; para las líneas de continuidad de la contrarrevolución en la España contemporánea, Miguel Ayuso Torres, «La contrarrevolución, entre la teoría y la historia», en J. Veríssimo Serrao y A. Bullón de Mendoza (dirs.), *La contrarrevolución legitimista (1688-1876)*, Madrid, Editorial Complutense, 1995, pp. 15-33.

nuestros propios males? Yo no acudo más que al Dios de nuestros padres. Por nosotros mismos no podíamos eludir tantos escollos, salvarnos de tal naufragio. Cantaré tus misericordias, Dios mío, y concluiré mi escrito dándoos el honor, la gloria, el poder, toda virtud; porque vos solo sois el que habéis salvado á esta tu nación, á la afligida, pero siempre religiosa España¹⁵.

Esta negativa a cualquier acomodación al universo de la revolución, el rechazo sistemático de la obra de las Cortes de Cádiz, desde el catolicismo confeso del artículo 12 a la reacomodación ofrecida a la Iglesia en el nuevo orden queda igualmente expresada en el *Manifiesto de los Persas*, y volvemos a encontrarla en los textos de los *Voluntarios Realistas* de la década de los veinte y en el carlismo de los treinta. Tampoco figura la nación como un referente en el *Manifiesto* del Barón de Eroles¹⁶ de 1822, ni en el *Manifiesto que dirige al país la Federación de Realistas Puros* en 1827, donde se nos remite al amor a la patria, a la religión y al Rey, bajo los principios de orden, obediencia y justicia. Más allá de su propia acomodación a las exigencias del momento histórico, y desde los supuestos culturales de cada situación, la contrarrevolución se manifestó a partir de un sentido claramente antinacional. El español, como individuo, el pueblo como colectivo, remitieron siempre a concepciones ajenas a la realidad nacional, a la relación de vasallo a señor, o a la de súbdito del rey, pero en ningún caso al ciudadano, perteneciente a una comunidad política que se había dotado de un conjunto de derechos colectivos e individuales, al imperio de la Ley.

El carácter antiilustrado del catolicismo contrarrevolucionario contrasta así con los planteamientos del jansenismo, cuyo apoyo al regalismo había facilitado la convergencia entre catolicismo y revolución liberal en las Cortes de Cádiz. Su expresión más clara está en la participación en los debates parlamentarios de un conjunto de diputados que como religiosos deseaban compatibilizar nación y catolicismo. El cometido de desarrollar a un tiempo la reforma de la Iglesia y garantizar la confesionalidad del Estado quedaba salvaguarda en la idea de la protección de la Iglesia mediante «leyes sabias y justas», como mostró la intervención de Muñoz Torrero, presidente de la Comisión constitucional al

¹⁵ Rafael de Vélez, *ob. cit.*, pp. 338-339.

¹⁶ Véase *El tradicionalismo español del siglo XIX*, selección y prólogo de Vicente Marrero, Madrid, Delegación General de Información, 1955, pp. 69-74.

reconocer en el debate parlamentario «... la Comisión jamás ha dudado que a la nación toca defender y proteger la religión, puesto que ella es el principal deber a que está obligado todo ciudadano»¹⁷. De este modo, sin alterar el principio tradicional que consideraba la religión católica como ley fundamental de la monarquía, se otorgaba rango constitucional al regalismo¹⁸. El precio de esa fórmula era la consolidación en España de la intolerancia religiosa que lamentaron muchos liberales, pero necesaria para evitar una división entre los defensores de la Constitución.

En el punto de religión —escribió más tarde Argüelles— se cometía un error grave, funesto, origen de graves males, pero inevitable. Se consagraba de nuevo la intolerancia religiosa, y lo peor era que, por decirlo así, a sabiendas de muchos que aprobaron con el más profundo dolor el artículo 12¹⁹.

El artículo doce consagraba así tanto la confesionalidad y la intolerancia como el sometimiento de la Iglesia a la Constitución. A los liberales puros les violentaba la declaración de una religión obligatoria; para los católicos más tradicionalistas, como Inguanzo y Vélez, la protección constitucional de la religión representaba el fin de la libertad de la Iglesia Católica. Esa protección que garantizaba la constitución era la piedra angular del texto y se situaba en la tradición regalista española, pero llevada a sus últimas consecuencias. El problema se planteaba en el modo de interpretar esa relación entre ambos poderes. Desde esta perspectiva se trataba de una simple actualización del concepto de república cristiana, en la que el derecho (exclusivo) de la Iglesia a dictar normas de comportamiento moral se hallaba garantizado por su independencia del régimen; del lado contrario, de los legisladores gaditanos, el compromiso del Estado se justificaba *a priori* por las leyes sabias y justas recogidas en el mismo artículo²⁰. El regalismo daba un paso adelante para garantizar la reforma de la Iglesia en su nuevo acomodo tras la revolución.

¹⁷ Diego Muñoz Torrero, *Diario de Sesiones de Cortes*, 30-VIII-1811, p. 1729.

¹⁸ Véase Emilio La Parra López, *El primer liberalismo y la Iglesia*, pp. 38 y ss.

¹⁹ Agustín Argüelles, *Examen histórico de la Reforma constitucional que hicieron las Cortes generales y extraordinarias...*, recogido en *La reforma constitucional de Cádiz*, Madrid, ITER, 1970. Edición a cargo de Jesús Longares, p. 262.

²⁰ Manuel Morán Ortí, *Revolución y reforma religiosa en las Cortes de Cádiz*, Madrid, ACTAS, 1994, pp. 39-40.

Es en este marco en el que adquiere su sentido más pleno la carencia en la Constitución de 1812 de una declaración de derechos y la persistente tendencia al historicismo y al comunitarismo de nuestro primer liberalismo²¹. Como ha mostrado minuciosamente José María Portillo, lo que interesaba, sobre todo, en Cádiz, era definir el sujeto nacional antes que el individual y, en consecuencia, los derechos de ese sujeto antes que los de las personas individuales que, junto a otros cuerpos y personas no necesariamente individuales, se entendía que componían la comunidad nacional. Es, pues, en la nación, donde se intuía que el individuo podía realizar sus derechos²².

La unidad religiosa quedó de este modo consagrada como un elemento central del liberalismo español y fueron pocos los liberales —Flórez Estrada y Blanco White fueron casi una excepción— que se declararon a favor de la libertad de conciencia. Sería, poco más tarde, ya en la década de los veinte y treinta cuando, en línea con la aparición en Europa de un catolicismo liberal, se oyeron voces en favor de la tolerancia religiosa, lo que abría en el catolicismo español una nueva vía que, aunque débil, apostaba por la conciliación de catolicismo, libertad y tolerancia²³. Entretanto la legislación sometida a la constitución, como el Código penal, impusieron la intolerancia religiosa como un elemento básico de nuestra nueva definición nacional. La consideración de que el liberalismo era anticatólico y de la persecución de la Iglesia, sostenida por una historiografía vinculada a la Iglesia, carece, pues de toda base²⁴. Por el contrario, la afirmación de nación católica contenida en el artículo 12 de la

²¹ Sobre las relaciones entre individuo y comunidad desde la perspectiva católica véanse Javier Otaduy, «La Comunidad como fuente de derecho (Presupuestos eclesiológicos y sociales de la costumbre), *Ius Ecclesiae*, 10 (1998), pp. 37-87; J. A. Guerrero Alves, «El individuo y sus vínculos: más allá del individualismo liberal y del comunitarismo», en *Miscelánea Comillas*, 60 (2002), pp. 7-44.

²² José María Portillo, *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, BOE/CEPC, 2000, p. 390.

²³ Sobre esta primera experiencia véase Juan Francisco Fuentes, «El liberalismo radical ante la unidad religiosa (1812-1820)», en *Libéralisme chrétien et catholicisme libéral en Espagne, France et Italie dans la première moitié du XIX^e siècle*, Universidad de Provence, 1989, pp. 127-141.

²⁴ De los muchos ejemplos que la historiografía vinculada a la Iglesia ha producido sobresale Francisco José Fernández de la Cigoña, *El liberalismo y la Iglesia española. Historia de una persecución. Vol. II, Las Cortes de Cádiz*, Madrid, Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Percopo, 1996.

Constitución de Cádiz fue una garantía de confesionalidad, de intolerancia y de que España como nación estaba comprometida con su pasado católico, al punto de presumir una catolicidad permanente que la posterior secularización y democratización de la sociedad y de las instituciones habría de corregir.

Esa decisión de convertir al catolicismo como religión de la Nación, tal y como establecía la Constitución de 1812 tuvo importantes repercusiones de orden político y penal, ya que las infracciones o ataques al catolicismo no lo eran ya sobre una determinada religión, sino sobre una de las *bases fundamentales* de la nación. Los delitos contra la religión católica son así delitos contra el Estado. El proyecto de ley de 13 de julio de 1813 sobre responsabilidad de los infractores de la Constitución sancionaban con pena de muerte y consideraban «traidores» a los que conspirasen, directamente y de hecho a establecer otra religión «en las Españas», o a que la nación española dejase de profesar la religión católica. Este precepto fue recogido, como ya se ha señalado, en la ley de 17 de abril de 1821 sobre penas a los infractores y conspiradores de la Constitución, de donde pasó al Código Penal de 9 de julio de 1822 que en su artículo 227 establecía: «Todo el que conspirase directamente y de hecho a establecer otra religión en las Españas, o a que la Nación Española dejase de profesar la religión católica apostólica romana, es traidor, y sufrirá la pena de muerte». Junto a este artículo el Código dedicó dos preceptos más a proteger la religión del Estado en sus artículos 228 y 229, dedicados básicamente a salvaguardar los dogmas de la religión católica y prevenir cualquier otra doctrina que pudiera hacerle afrenta o competencia²⁵.

En definitiva, una revolución de nación que dejaba mucho campo al catolicismo, pero menos a los derechos individuales. Conviene resaltar que mientras la Constitución de 1812 atribuye la facultad de optar en materia religiosa a la Nación, sujeto titular de la soberanía, con la capacidad de proteger un credo —el católico— determinado y prohibir el ejercicio de cualquier otro, al mismo tiempo establece que al individuo, al ciudadano, no se le reconoce ningún derecho para contestar a esa situación. Como ha resaltado Bartolomé Clavero²⁶

²⁵ Véase Alicia Fiestas Loza, *Los delitos políticos (1808-1936)*, Salamanca, Librería Cervantes, 1994, pp. 94 y ss.

²⁶ Véase Bartolomé Clavero, *Razón de individuo, razón de Estado, razón de Historia*, Madrid, CEC, 1991.

en Cádiz la religión es más derecho objetivo o presupuesto político de la nación, que contenido de un derecho subjetivo. La religión deviene así por mor de la Constitución en una ley fundamental de la Monarquía²⁷. La ciudadanía católica a la que se refieren algunos historiadores²⁸ habría que percibirlo más en el terreno de la obligación que del derecho, en la confesionalidad del Estado, y no un derecho de los españoles para optar por una determinada confesión religiosa. Los ciudadanos son titulares de derechos, pero los disfrutan en su condición de tales, por su pertenencia a la nación y, en todo caso, conforme a las leyes que la rigen. Así, como ha observado Abraham Barrero Ortega, más que de derechos individuales habría que hablar en Cádiz de derechos sociales. Los derechos no se conciben como premisas de un orden a constituir, se consideran resultados de un orden ya constituido. He ahí la lógica por la que el primer liberalismo español pudo negar la libertad religiosa sin incurrir aparentemente en contradicción²⁹. Y he ahí también porqué la Comisión creada por la Iglesia en Roma para analizar la situación española podía al mismo tiempo rechazar la libertad de imprenta y señalar que la Constitución era impía, mientras que exigía por medio de Nuncio su estricta aplicación en cuanto se refería a la protección de la religión³⁰. Las relaciones entre libertad, Constitución y catolicismo distaban, como vemos, de ser fáciles. Respondían a lógicas, intereses y tradiciones muy complejas, a menudo contrapuestas.

Es en este marco donde se perciben situaciones singulares, en las que sectores de la Iglesia más liberal tuvieron que acogerse al exilio, entretanto que eclesiásticos dominados por un espíritu no sólo tradicional, sino a veces extremadamente absolutista optaron por apoyar el Estado liberal confesional. Con

²⁷ Véanse F. Tomás y Valiente, «Génesis de la Constitución de 1812. De muchas leyes fundamentales a una sola Constitución», *Anuario de Historia del Derecho Español*, vol. LXV (1995), pp. 13-125, también Santos Coronas González, «Las leyes fundamentales del Antiguo Régimen», *Anuario de Historia del Derecho Español*, vol. LXV (1995), pp. 127-218.

²⁸ Véase Gregorio Alonso García, «Ciudadanía católica y ciudadanía laica en la experiencia liberal», en Manuel Pérez Ledesma (dir.), *De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía en España*, Madrid, CEPC, 2007, pp. 165-192.

²⁹ Véase Abraham Barrero Ortega, «Sobre la libertad religiosa en la historia constitucional española», en *Revista Española de Derecho Constitucional*, 61 (enero-abril 2001), pp. 142-143.

³⁰ G. Dufour, «Las relaciones Iglesia-Estado del Concordato de 1753 a la revolución de 1868», en *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, pp. 15-16.

todo, habrían de ser los sectores de tradición jansenista los que se acomodaron de un modo más abierto a la nueva situación creada por el marco constitucional. Los casos de Blanco White³¹ y Marchena³², de un lado, y los de Joaquín Lorenzo Villanueva³³ y el obispo de Murcia, Antonio Posada, de otro, representan esos dos modelos de catolicismo liberal en los años de crisis del Antiguo Régimen.

Antonio Posada representa la tradición jansenista y liberal del Seminario de San Fulgencio³⁴ que facilitó la convergencia entre liberalismo y catolicismo. En tiempos de vigencia de la constitución no fue pues raro que la Iglesia secular apostara por una lectura liberal de la tradición cristiana como muestran los casos de los curas Posse³⁵ en Galicia o José María Garrido en Córdoba. Para este último el proceso que había llevado a la implantación del régimen liberal era la expresión de las leyes de la naturaleza y los derechos inalienables del pueblo.

Persuadidos que hemos hecho una cosa justa y buena, jurando la Constitución, y sancionando las leyes fundamentales de la Monarquía; que no hemos violado los derechos de otro pueblo ni los de el Príncipe, asegurando los nuestros; y que hemos dado a nuestra Santa Religión el testimonio más firme de nuestra adhesión a sus dogmas y sana moral, sentando por primera ley fundamental y apoyo de las otras, su profesión solemne y auténtica en tales términos, que no reconoceremos por español a el que la desprecia o profesa otra; debemos levantar nuestras manos a Dios, y reconocer agradecidos, que nos ha hecho este bien. Porque el puso en el corazón de los españoles este pensamiento que sólo podía reunirlos para resistir a un tirano, remediar sus pérdidas, acabar sus males, y

³¹ Véase Manuel Moreno Alonso, *Blanco White: la obsesión de España*, Sevilla, Alfar, 1988; André Pons, *Blanco White y España*, Oviedo, Instituto Feijoo de Estudios del siglo XVIII, 2002.

³² Véase Juan Francisco Fuentes, *José Marchena. Biografía Política e intelectual*, Barcelona, Crítica, 1989.

³³ Véase Joaquín Lorenzo Villanueva, *Mi Viaje a las Cortes*, Valencia, Diputación de Valencia, 1998. Estudio Preliminar de Germán Ramírez Aledón.

³⁴ Véase Cayetano Mas Galvañ, «El Seminario de San Fulgencio de Murcia (1808-1923): Catolicismo, liberalismo y reforma educativa», en *Libéralisme chrétien et catholicisme libéral en Espagne, France et Italie dans la première moitié du XIX^e siècle*, Universidad de Provence, 1989, pp. 143-173.

³⁵ Véase R. Herr, *Memorias del cura liberal don Juan Antonio Posse, con su discurso sobre la Constitución de 1812*, Madrid, CIS, 1984.

asegurarles su representación en el grande teatro del mundo. Hemos reedificado el muro que protege y defiende nuestra libertad civil; debemos, a ejemplo de Nehemías, convocar a los Levitas, Ministros del Señor, para celebrar la dedicación y festividad de esta gloriosa reparación, de acción de gracias y cánticos, y con címbalos y salterios y cítaras; es decir, con toda clase de instrumentos musicales que mantienen nuestra alegría y nuestro júbilo.

Lleno de estos grandes y augustos sentimientos que inspira nuestra Santa Religión, el distinguido cuerpo militar, cuyo Titular y Patrono es el glorioso Apóstol de Cristo, Santiago, se reúne en este templo, y convida a el pueblo, para que uniendo a los suyos sus sentimientos religiosos, entone un himno de acción de gracias, y presente a el Señor la ofrenda de un corazón agradecido por la mediación poderosa de su ínclito titular, tan interesado en la felicidad del pueblo español, que cuando nuestros padres defendían su libertad, y sentaban las leyes fundamentales, que hoy hemos jurado nosotros, les ayudó y animó con su intercesión poderosa contra las huestes agarenas, arrojando sobre ellas el terror, el miedo y el espanto, a que siguió su fuga, su derrota y su expulsión de España³⁶.

En el sermón de José María Garrido cohabitan dos líneas que más adelante habrían de diseñar concepciones distintas y hasta contrapuestas, según hicieran hincapié en los elementos de libertad o en los de una fusión entre nación y catolicismo: la católico liberal y la nacionalcatólica. La primera habría de encontrar serias dificultades para su cristalización, dado los componentes conservadores que iban a marcar el rumbo político de la historia del siglo XIX; la segunda, ya instalada en el universo del catolicismo español tras la revolución liberal habría de conformar su núcleo fundamental, una vez superada la confrontación entre régimen liberal e Iglesia, tras la firma del Concordato de 1851, que consagraba la confesionalidad del Estado español y daba amplias atribuciones a la Iglesia en educación, al tiempo que el Estado establecía el presupuesto de Culto y Clero³⁷.

³⁶ Recogido en José García Cuevas Ventura, «Un sermón liberal en la Córdoba del Trienio (1820)», en *Hispania Sacra*, 50 (1998), p. 340. Para una mirada al componente liberal de los sermones en el trienio véase *Sermones revolucionarios del trienio liberal (1820-1823)*, Alicante, 1991. Estudio preliminar y presentación de G. Dufour.

³⁷ Véase Juan Pérez Alhama, *La Iglesia y el Estado español: estudio histórico-jurídico a través del Concordato de 1851*, Madrid, IEP, 1967. También W. J. Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España (1750-1874)*, Madrid, Nerea, 1989.

2. LA GÉNESIS DEL NACIONALCATHOLICISMO. DE BALMES A MENÉNDEZ PELAYO

Ni por la naturaleza del suelo que habitamos, ni por la raza, ni por el carácter, parecíamos destinados a formar una gran nación. Sin unidad de clima y producciones, sin unidad de costumbres, sin unidad de culto, sin unidad de ritos, sin unidad de familia, sin conciencia de nuestra hermandad ni sentimiento de nación, sucumbimos ante Roma tribu a tribu, ciudad a ciudad, hombre a hombre, lidiando cada cual heroicamente por su cuenta, pero mostrándose impasible ante la ruina de la ciudad limítrofe o más bien regocijándose de ella. (...)

Pero le faltaba otra unidad más profunda: la unidad de la creencia. Sólo por ella adquiere un pueblo vida propia y conciencia de su fuerza unánime, sólo en ella se legitiman y arraigan sus instituciones, sólo por ella corre la savia de la vida hasta las últimas ramas del tronco social. Sin un mismo Dios, sin un mismo altar, sin unos mismos sacrificios, sin juzgarse todos hijos de un mismo padre y regenerados por un sacramento común; (...) ¿qué pueblo habrá grande y fuerte? ¿Qué pueblo osará arrojarse con fe y aliento de juventud al torrente de los siglos?

Esta unidad se la dio a España el cristianismo. La Iglesia nos educó en sus pechos con sus mártires y confesores, con sus Padres, con el régimen admirable de sus concilios. Por ella fuimos nación, y gran nación, en vez de muchedumbre de gentes colecticias, nacidas para presa de la tenaz porfía de cualquier vecino codicioso. No elaboraron nuestra unidad de hierro de la conquista, ni la sabiduría de los legisladores; la hicieron los dos apóstoles y los siete varones apostólicos; (...)

(...)

España, evangelizadora de la mitad del orbe; España, martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio...; ésta es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra. El día en que acabe de perderse, España volverá al cantonalismo de arévacos y de los vectores o de los reyes de taifas³⁸.

La elaboración del discurso nacionalcatólico que hace de España una nación creada por su tradición católica alcanzó en Menéndez Pelayo su cúspide en el Epílogo de la *Historia de los Heterodoxos españoles* de 1883. No obstante su fermento puede seguirse a lo largo de todo el siglo,

³⁸ Marcelino Menéndez Pelayo, «Epílogo» a *Historia de los heterodoxos españoles*, México, Porrúa, 1983, pp. 337-339.

desde el mismo momento en que un sector del catolicismo adoptó una posición de acomodación a la reforma propuesta por el régimen liberal y cuando al regalismo tradicional fundió con la cultura romántica de la nación. Su base fundamental estuvo en la herencia de la *unidad religiosa*, un legado que acen-tuó los componentes historicistas, del que bebieron tanto los liberales como los católicos, incluido un amplio sector del tradicionalismo que poco a poco fue encontrando su acomodo en la derecha del partido moderado, primero, y en el liberal conservador, más tarde.

En su conformación como doctrina equidistante del liberalismo católico, de un lado, y del catolicismo intransigente, de otro, el nacionalcatolicismo fue tanto herencia como rechazo de ambos. Del primero rechazaba la defensa de la libertad de conciencia y su derivado, la libertad de cultos, del segundo, su intransigencia e identificación de la política con la religión. Si los católicos intransigentes, ya los de la primera etapa contrarrevolucionaria (Vélez, Ceballos...), ya la segunda del neocatolicismo (Tejado, Aparisi), hicieron de la religión el fundamento de sus posiciones políticas, abogando, en unos casos, como en Donoso Cortés por una dictadura católica, los nacionalcatólicos buscaron una conciliación entre su defensa de la unidad católica y una apertura a las necesidades del mundo moderno. Esa transacción tímida con la modernidad representaba una apertura hacia la tolerancia que ya Balmes había defendido en sus escritos sobre *Política y Constitución*. En ellos la herencia de la cultura romántica europea, la aceptación de los logros y límites de la revolución, la misma acomodación del ideario tradicional³⁹ a la vida práctica constituyeron un justo medio entre tradicionalismo y liberalismo. Más que ningún otro autor del entorno tradicionalista Balmes intentó conciliar tradición y progreso, la España antigua y la nueva, catolicismo y tolerancia. Frente a la idea de las «dos Españas», irremediablemente enfrentadas, la de revolución y el ateísmo, de un lado, y la del catolicismo intransigente y contrarrevolucionario, de otro, postuló una vía intermedia: la defensa de la tradición católica en el marco jurídico, político y social de la modernidad. Desde esta perspectiva Balmes constituye

³⁹ Para los nexos de Balmes con un sector del tradicionalismo véase José María Alsina Roca, *El tradicionalismo filosófico en España. Su génesis en la generación romántica catalana*, Barcelona, PPU, 1985; J. M. Fradera, *Jaume Balmes. Els fonaments racionals d'una política catòlica*, Vic, Eumo, 2002. Sobre el pensamiento sociológico de Balmes, M. E. Blázquez Bejarano, *Aspectos básicos de la mentalidad sociológica de Jaime Balmes*, Madrid, Universidad Complutense, 2004.

un buen referente para lo que décadas más tarde conformó el nacionalcatolicismo pleno; defensa de la pureza católica junto a una suave tolerancia. Su obra filosófica, sus iniciativas periodísticas, sobre todo *El pensamiento de la nación*, representan un esfuerzo enorme por conciliar catolicismo y nación. Una nación que en el medio siglo decimonónico remitía a España, pero con el tiempo nutría también el naciente catalanismo⁴⁰. Las concepciones religiosas de Balmes ya estaban inspiradas en el marco cultural del historicismo nacionalista del romanticismo conservador.

En España —escribió Balmes— donde tenemos la dicha de conservar la unidad religiosa del catolicismo, única religión en que se encuentra la verdad, única religión que puede conducir a los hombres a la eterna salud, es de la mayor importancia el dilucidar a fondo semejantes cuestiones, porque así se fijan mejor las palabras, y se puede impedir quizás que no cundan en el pueblo ideas equivocadas que le predispongan a innovaciones funestas. Es preciso repetirlo: ser tolerante no es ser indiferente; y la religión católica nada tiene que no pueda conciliarse muy bien con las tendencias del siglo en todo lo que abrigan de justo, de suave, de generoso. ¿No se predica la fraternidad universal, no se inculca la necesidad de sufrirnos unos a otros, de que la humanidad sea como una gran familia, trabada suavemente con lazos de paz, de beneficencia y de amor? Pues, ¿quién puede reunir esas condiciones en más alto grado que los hombres que profesan la religión cuyo principal precepto es la caridad?⁴¹.

Perteneciente al entorno del grupo del Marqués de Viluma y de su Partido Monárquico Nacional Balmes escribió estas líneas en 1840, en el momento en que accedía al poder Espartero y bajo la constitución de 1837, cuyo artículo 11 establecía la catolicidad de los españoles, pero no llegaba a proclamar la confesionalidad y se abría a una tolerancia que dejaba traslucir el espíritu progresista que la caracterizaba⁴². Con Balmes ya se apuntaban los territorios que

⁴⁰ Como en Menéndez Pelayo en Balmes hubo una plena compatibilidad entre patria grande (España) y patria chica (Cataluña). A pesar de los intentos posteriores en la práctica Balmes no fue nunca un antecedente directo del catalanismo político. Véase H. Raguer, «El catalanisme de Balmes», en *Contribució a la història de l'església catalana*, Barcelona, Abadía Montserrat, 1983, pp. 179-218.

⁴¹ Jaime Balmes, *Política y constitución*, selección de textos y estudio preliminar de Joaquín Varela Suanzes-Carpegnà, Madrid, CEC, 1988, p. 113.

⁴² Véase María Isabel Cabrera Bosch, «La libertad religiosa», en Ayer, 34 (1999), pp. 99 y ss.

habrían de caracterizar el nacionalcatolicismo y sus límites a lo largo del resto del siglo XIX: el componente fuertemente historicista; la confesionalidad y una defensa de la tolerancia que encontró su mejor acomodo tras la aprobación de la constitución de 1876. La experiencia de Balmes no dejó de influir en el medio cultural del liberalismo conservador catalán, menos receptivo a formulaciones maniqueas y, por ello, capaz de asimilar una espiritualidad compatible con el sentido del progreso y la emancipación de la conciencia individual⁴³.

El componente historicista fue, sin duda, el factor que permitió una mayor cohesión a las distintas corrientes del catolicismo, incluida la liberal. En una perspectiva histórica la fusión entre tradición católica y España (entendida, sin duda de un modo diverso: como Monarquía, como Patria o como nación, según sus portavoces) era un común denominador. Resultaba evidente que la unidad religiosa lograda en la Edad Moderna había facilitado la identificación entre la Iglesia Católica y la Monarquía española. Ahora, en tiempos postrevolucionarios, el pasado se constituía en un elemento central de la identidad nacional. Ya en 1831, en plena eclosión de la nueva novela histórica liberal, Fray Manuel Amado escribió una obra de tres volúmenes, *Dios y España*⁴⁴. En ella como en otras muchas de la época se resaltaba el nexo entre tradición católica y monarquía, pero también el componente católico del pueblo español, convertido ahora bajo el impacto de la cultura romántica en nación española. En Amado, en Aparisi y en el neocatolicismo de la primera hora la identificación catolicismo y patria española alcanzó sus máximos exponentes, pero en ellos repetidamente no llegó a sobrepasar el terreno del patriotismo, a conformar un verdadero nacionalismo. La idea de nación española conllevaba componentes laicos, de cultura y representación liberal que dificultaron su aceptación por el neocatolicismo. Esa concepción queda bien reflejada en Cándido Nocedal cuando buscaba esa legitimidad histórica de la tradición católica, del papel de la Iglesia en la conformación de España, pero no podía dar el salto al nacionalcatolicismo pleno.

Si pudiéramos reconstruir el país sobre el cimiento de la monarquía tradicional de nuestra patria, la haríamos un servicio inmenso. Católica y monár-

⁴³ Véase Josep Mª. Fradera, «La religión de los liberales», en *Cultura nacional en una sociedad dividida. Cataluña, 1838-1868*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2003, pp. 259-307.

⁴⁴ Manuel Amado, *Dios y España: o sea, Ensayo sobre una demostración histórica de lo que debe España a la Religión Católica*, Madrid, Imp. de Eusebio Aguado, 3 vols.

quica, España influyó siempre en los destinos del mundo. Todas sus glorias van unidas a la cruz redentora, y a la esperanza de un monarca noble, celoso y desinteresado padre de sus pueblos. Católica y monárquica civilizó a los bárbaros en los concilios de Toledo; salvó la libertad y la honra con Pelayo en las montañas de Asturias; condujo las huestes del Cid para imposibilitar el casi inevitable triunfo del África fanatizada; y con la espada de San Fernando, y la de los reyes católicos afianzó la (in)dependencia de la península y le dio esplendoroso y enviable lugar entre los pueblos de la tierra. Así a la sombra de la cruz y bajo el estandarte de los reyes pudo arrancar un secreto océano y ser respetado en el Nuevo Mundo, en Flandes y en Italia; eclipsar en Lepanto la media luna; plantar los laureles en Bailén, Gerona y Zaragoza, y su ejemplo de heroísmo, de independencia y libertad a las naciones.

Pues bien: si sobre cimiento magnífico y sólido nos decidimos a reconstruir la desgraciada patria, es necesario, sobre todo, ser dignos de nuestros antepasados, defendiendo con varonil aliento la religión católica, única verdadera, perseguida hoy en sus institutos más hermosos, en la compañía de Jesús, creación española, obra de varón insigne; en sus órdenes religiosas, en los santos asilos de la pureza del alma, de la caridad ardiente, de la fe que engrandece al hombre, le hace superior y le eleva hasta el cielo⁴⁵.

Encontramos en Cándido Nocedal sentido profundo de la religión tradicional, de aliento patriótico del viejo orden político pero al mismo tiempo rechazo de la soberanía política que representaba la idea nacional de los liberales doceañistas y de sus epígonos. Había en este sentido, defensa de la nacionalidad en la misma medida que se identificaba ésta con el catolicismo. Pero, no menor, rechazo de la soberanía política. Su imaginario estaba en la tradición histórica, en los reyes católicos, en la identidad entre españolidad y catolicismo, pero en abierto alejamiento de las instituciones liberales, del régimen representativo que era heredero de la revolución. Su opción era, pues, puro tradicionalismo, defensa de la sociedad privilegiada y de los derechos de la Iglesia. Rechazo por completo de la modernidad. Su defensa del pasado católico, de la tradición religiosa de Recaredo, Pelayo y Colón, fue, como en el posterior nacionalcatolicismo, la base de la identidad nacional, el pasado patrio de los héroes del tradicionalismo católico, de la libertad de la Iglesia, del viejo orden privilegiado. En modo alguno una síntesis de gobierno representativo y tradición católica que, finalmente, facilitó la incorporación de la

⁴⁵ Cándido Nocedal, *Manifiesto electoral de 1868*, recogido en B. Urigüen, *ob. cit.*, p. 554.

Unión Católica al sistema restaurado. En este sentido se establece una distancia entre los neocatólicos y los tradicionalistas, de un lado, y nacionalcatólicos, de otro, por más que los primeros afirmen en todo momento la identificación de España con la tradición católica. Pero allí donde tradicionalistas y neos rechazan toda transacción con la modernidad, los nacionalcatólicos, optaron, por un margen de tolerancia y pragmatismo que les permitió compatibilizar su acendrado catolicismo con la participación en las instituciones del régimen representativo. Al distinguir entre política y religión pudieron escindir su acción en el marco de la política. Aquellos que no lo hicieron acabaron nutriendo el integrismo en la segunda mitad de la década de los ochenta. No obstante, entre neos, tradicionalistas, integristas y nacionalcatólicos hubo espacios compartidos que requieren un análisis detallado y una minuciosa observación de cómo cada uno de los protagonistas entendieron la religión y su papel en la política de su tiempo.

De otro lado, la lectura del pasado y del presente muestra elementos de distinción claros entre tradicionalistas y nacionalcatólicos. Hubo coincidencia en el historicismo, en la necesidad de rescatar el pasado, pero esa búsqueda tenía objetivos bien distintos entre unos y otros. Para el nacionalcatolicismo tuvieron sentido tanto mitos como el de Tubal, primer poblador de la Península y a quien se atribuye la difusión de cristianismo, como la obra de los apóstoles, sobre todo de Santiago, desde la perspectiva católica el verdadero fundador de la nacionalidad española. Santiago, con Isabel y Fernando, con Trento forman el núcleo central del mito nacionalizador del nacionalcatolicismo. Aunque la Edad Media constituía un período de exaltación religiosa con la Reconquista, sin embargo, la presencia de una cohabitación de religiones, parecía menos apropiada que los Reyes Católicos y, sobre todo, Carlos V, Felipe II y el Concilio de Trento, el momento de mayor auge del ideal católico. Las bases históricas del ideal nacional del catolicismo quedaban así registradas sobre esa base de unidad política por encima de la libertad y del monolitismo católico. No es de sorprender que frente a ella los liberales exaltaran el período medieval, de pluralidad y cohabitación de religiones en España, de tolerancia, al fin. Como ha resaltado José Álvarez Junco ambos discursos históricos se asentaban sobre la clásica secuencia mítica Paraíso-Caída-Redención, los dos compartían que el paraíso se correspondía con lo netamente español, frente a las influencias foráneas, pero liberales y católicos situaban la edad de oro de la nación en momentos muy distintos. Para los liberales la edad de oro era la Edad Media,

simbolizada por las libertades forales y el juramento regio ante las Cortes aragonesas, mientras el nacionalcatolicismo se aplicaba a sostener a Carlos V, Felipe II, Trento y Lepanto como referentes míticos de su construcción nacional⁴⁶.

Tras el Sexenio democrático esa formulación alcanzaría toda su magnitud. La formación de la Unión Católica y su incorporación al sistema canovista marcaron el momento cumbre de esta formulación que identificaba catolicismo y nacionalidad. Su definición, sin embargo, tuvo que decantarse en las décadas cincuenta y sesenta, cuando el neocatolicismo construyó al mismo tiempo dos versiones del discurso nacionalcatólico, una de corte más intransigente, que hizo de la religión católica, de la Iglesia y del ultramontanismo su razón de ser, y otra más matizada que a pesar de su integrismo creciente, siempre sostuvo la afirmación nacionalcatólica. Donoso Cortés y su *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* representa la versión más acabada del antiliberalismo en la década de los cincuenta. Para él lo importante no era la nación, sino acabar con el liberalismo y frenar la revolución. Frente a la idea de tolerancia de Balmes, Donoso apostaba por la intransigencia como base de la salvación del mundo. «La intolerancia doctrinal de la Iglesia —escribió— ha salvado al mundo del caos»⁴⁷. Sus planteamientos no se instalaron en la búsqueda de una identificación entre nación española y catolicismo, sino en la cruzada antiliberal del papado, con el que colaboró junto a otros contrarrevolucionarios como Louis Veuillot⁴⁸ en la elaboración del *Syllabus*.

Otros neocatólicos, sin embargo, a pesar de su confrontación con el liberalismo sí que se acomodaron a las necesidades del discurso nacionalcatólico. En unos casos sosteniendo que la unidad religiosa era la base y fundamento de España, pero resistiéndose, al mismo tiempo a convertir la nación en el sujeto político central de su discurso.

La Unidad Religiosa existe felizmente en nuestro país. Los mismos que combatieron en campos opuestos por el triunfo de diversos principios políticos,

⁴⁶ Véase José Álvarez Junco, *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, pp. 417 y ss.

⁴⁷ Juan Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), Madrid, Almar, 2003, p. 118. Estudio preliminar de Juan María Sánchez-Prieto.

⁴⁸ Véase Benoit Le Roux, *Louis Veuillot, un homme, un combat*, Paris, Tequi, 1984; Pierre Pierrad, *Louis Veuillot*, Paris, Baeuchesne, 1998.

están siempre dispuestos a unirse para hacer respetar la bandera de sus antiguas tradiciones y sus creencias, de su fe común.

Cuando se apela al catolicismo de la prensa española no hay partidos, no hay división alguna; todos los españoles son hermanos, todos son hijos de la Iglesia; todos están prontos a sacrificar espontáneamente sus tesoros y su sangre en aras del cristianismo⁴⁹.

Para los neocatólicos religión y patria están totalmente imbricados, pero el salto al nacionalcatolicismo les exigía aceptar el marco constitucional. Durante algunos años pudieron aceptarlo tras la aprobación del Concordato de 1851, pero su fracaso en el gobierno de Narváez-Nocedal⁵⁰ en 1857 los arrojó de un modo definitivo hacia la radicalización antiliberal. Con todo, en la década de los ochenta el mismo integrismo llegaba a aceptar el carácter nacional del catolicismo, al volver a Recaredo como el origen de la nacionalidad española. «Tal fue siempre entre nosotros —escribió Félix Sardá i Salvany— la identificación de la fe católica con el carácter nacional, que de hecho llegaron ambos a constituir una misma cosa»⁵¹.

Si neocatólicos y nacionalcatólicos defendieron la unidad religiosa como elemento constitutivo de España les separaban, sin embargo, la capacidad de adaptación de los segundos que, siempre dentro del universo católico, sin embargo, fueron asimilando la tolerancia como un factor obligado para su acomodación al sistema liberal. La prueba de esa compleja y contradictoria relación entre catolicismo y libertad habría de ser el Sexenio democrático y sus propuestas de libertad religiosa, una acción de ateísmo militante para los neocatólicos que de un modo casi total se asociaron al carlismo, primero, y al integrismo, más tarde. Para los nacionalcatólicos fue ese el momento de recapitular la relación entre nación española, catolicismo y liberalismo, en un momento en que

⁴⁹ *El Orden*, 26-II-1851. Recogido en Begoña Urigüen, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*, Madrid, CSIC, 1986, p. 94. Urigüen atribuye el texto a Gabino Tejado.

⁵⁰ Véase Gonzalo Capellán de Miguel y Fidel Gómez Ochoa, *El marqués de Orovio y el conservadurismo liberal español del siglo XIX. Una biografía política*, Logroño, IER, 2003, pp. 145 y ss.

⁵¹ Félix Sardá y Salvany, «La gran tesis española», en *El Correo Catalán*, 6-VII-1883. Recogido por Alfonso Botti, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España (1881-1975)*, Madrid, Alianza, 1992, p. 39. Sobre la obra de Sardá véase Antonio Moliner Prada, *Félix Sardá i Salvany y el integrismo en la Restauración*, Barcelona, Bellaterra/UAB, 2000.

el Papado había condenado de un modo completo las novedades del mundo moderno y había hecho del rechazo del liberalismo el centro de su doctrina. Para entonces la crítica al liberalismo no alcanzaba a negar la nación española, por el contrario se la fundaba en su herencia católica.

La unidad nacional de España jamás se hubiera llevado a efecto sin el influjo y la intervención de la Iglesia y la religión católica. Aún en principios de este siglo, en una época en que tan lastimosamente se había rebajado la altivez y nobleza del carácter español, bajo la mortífera presión de un poder a la vez despótico y medio volteriano; la Iglesia y el catolicismo salvaron la independencia nacional; mientras que por carecer de esta cooperación de la Iglesia y de la fe las otras naciones del continente habían perdido su independencia⁵².

El avance como se puede observar fue grande en los años de la revolución gloriosa, ya no se inicia el discurso exclusivamente desde la unidad religiosa y desde el catolicismo de la patria y de los españoles, sino también desde una afirmación de nación, de unidad nacional que se reconoce fue construida, eso sí, sobre la doble unidad religiosa y política que habían legado Isabel y Fernando⁵³. Desde entonces la concepción nacionalcatólica de España alcanzó su mejor expresión combatiendo al mismo tiempo el integrismo de Nocedal, Sardá y Tejado, de un lado, pero no menos al liberalismo católico que en su defensa de la libertad religiosa ponía en cuestión la compatibilidad de tradición católica y modernidad, tal y como era interpretada por Roma y la Iglesia católica española. Esta política se puso a prueba con la propia aprobación de la Constitución de 1876 en la que Cánovas recuperó la confesionalidad del Estado, pero complementada con una tolerancia religiosa que quedó recogida en el famoso artículo 11⁵⁴. Esta fórmula desagradaba por igual a los católicos integristas y a los moderados que deseaban volver al tratamiento religioso con-

⁵² José Antonio Ortiz Urruela, *La Iglesia Católica y la revolución de septiembre*, Madrid, Lib. de Tejada, 1869, pp. 13-14.

⁵³ Véase el tránsito hacia esa concepción en el sermón de Francisco Sánchez Juárez en la catedral de Granada el 2 de enero de 1864. Recogido en *Grandezas del catolicismo y glorias españolas. Sermones histórico-apóstolicos, panegíricos y oraciones fúnebres*, Madrid, Imp. Viuda e hijos de Fuentenebro, 1892, p. 29.

⁵⁴ Véase Remedio Sánchez Ferriz, «El artículo 11 de la Constitución de 1876», en *Revista de Estudios Políticos*, 15 (1980), pp. 119-146.

templado en la Constitución de 1845, de un lado, pero también al liberalismo que reclamaba el respeto a la libertad religiosa que ya había conquistado en la constitución de 1869.

Para el integrismo el artículo 11 era la manifestación más clara de que el canovismo representaba una versión del catolicismo liberal que en definitiva era una de las manifestaciones de la revolución, un contagio del protestantismo y del jansenismo, y, por ello, del ateísmo y del materialismo. El rechazo de todo catolicismo liberal queda bien expresado en la obra de Gabino Tejado en la que neocatolicismo e integrismo van tomando forma a medida que se debate en España el problema de la libertad de religiosa y la catolicidad de los españoles. El rechazo del catolicismo liberal por parte del integrismo provenía no sólo del rechazo absoluto del liberalismo⁵⁵, sino de las consecuencias que ello traía para la convivencia de los católicos, sobre todo tras la iniciativa de la Iglesia de lograr una unión católica entre carlistas y liberales que había quebrado el frente común de la unidad religiosa. Es en esta dirección que el integrismo se opuso con virulencia a los intentos de restablecer la unión católica que la Iglesia, el Papado y, sobre todo, un sector del catolicismo español llevó a cabo desde la década de los setenta que acabaría en la formación de un nuevo proyecto político en 1881 y que, finalmente, se incorporó al sistema cuando Pidal aceptó la cartera de Fomento⁵⁶.

La confrontación entre integrismo y nacionalcatolicismo se asentaba en la distinta manera en que unos y otros abordaron la relación entre religión y política. El integrismo que defendía un tipo de teología política, en gran parte heredero de los planteamientos de Donoso Cortés, establecía una identidad en ambos terrenos y consideraba que la distinción entre ellos llevaba irremediablemente a la separación de la Iglesia y el Estado, un principio subversivo. «La Iglesia —escribió Ventura Camacho— tiene derecho indisputable y deber sagrado de defenderse, y de ahí la necesidad de descender a tomar parte en

⁵⁵ Véase en este sentido la confrontación de Damián Isern con los integristas, «Los puntos negros del integrismo», en *La Voz de la Verdad*, tomo 1, nº 2 (20-V-1888), p. 19. En su afán por conciliar catolicismo y libertad Isern adoptó las posiciones del eclecticismo de Cousin. Véase «El catolicismo y la libertad», en *La Voz de la Verdad*, tomo 1, nº 5 (20-VI-1888), nº 8 (30-VI-1888).

⁵⁶ Para una visión del sentido religioso y político de la Unión Católica véase José María Magaz Fernández, *La Unión Católica (1881-1885)*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1990.

política, discutir y examinar ciertos actos de los pueblos (...)»⁵⁷. Si no hay distinción entre religión y política no es posible, en consecuencia, ninguna relación entre católicos y liberales, de modo «que entre ambas políticas —insistía Ortí y Lara— la cristiana y la liberal ó cesárea, que es una bajo apariencias distintas, media, no ya la distancia que separa el cielo de la tierra, sino el abismo que existe entre el cielo y el infierno»⁵⁸. Para el integrismo podía resultar incómoda la posición del moderantismo de buscar, aunque de un modo abstracto —pensaban— la unidad católica, pero el proyecto conservador-liberal, doctrinario puro, representaba una traición a los principios del catolicismo y una admisión inaceptable de las soluciones naturalistas en el orden filosófico, en el jurídico, en el político y en el social. Ramón Nocedal lo dejó claro en los debates parlamentarios de los años noventa.

Soy católico, soy español, y no soy ninguna otra cosa. En las cuestiones religiosas y político-religiosas, quiero la unión de los católicos para defender á la Iglesia contra los errores modernos, bajo la dirección exclusiva del Papa y de los Obispos. En lo puramente político, deseo y anhelo la unión de los españoles para defender los principios tradicionales y salvadores de España contra todos los partidos. Los que sostengan estas doctrinas, me tendrán a su lado, vengan de donde vinieren y sean los que fueren; los que en contra de estas doctrinas se levanten, cuéntenme por adversario⁵⁹.

En el integrismo la política, en consecuencia, debía estar al servicio de la religión y no aceptaba mediaciones con el liberalismo ni con el marco institucional que éste ha levantado. El nacionalcatolicismo, por su parte, abordaba el problema de un modo distinto. De un lado, siguiendo los dictados papales señalaba una distinción necesaria entre religión y política y aunque en el orden ideológico seguía los dictados de la *Quanta Cura* y el *Syllabus*, sin embargo, nacía para defender los intereses religiosos en el marco de los poderes establecidos. Como sociedades independientes y perfectas el Estado y la Iglesia tenían fines

⁵⁷ Ventura Camacho, «La religión y la política», *Revista Religiosa de El Siglo Futuro*, tomo IV (15-VI-1882).

⁵⁸ J. M. Ortí y Lara, «La Unión Católica y el liberalismo», en *La Ciencia Cristiana*, nº 100 (15-III-1881).

⁵⁹ Ramón Nocedal, «Discursos Parlamentarios. Cortes de 1891 a 1892. El Mensaje de la Corona», recogido en *Obras de Ramón Nocedal, Discursos*, Madrid, Imp. de Fontanet, 1907, tomo I, pp. 190-191.

distintos, pero su unión, que no absorción de una por la otra, convenía a ambas partes. Al Estado la Iglesia le proporcionaba la ley moral, y aquél aportaba el marco jurídico y la estabilidad en que ésta desarrollaba su función espiritual. Como tales sociedades perfectas, armónicas en sus intereses y distintas en sus fines, la relación entre ambas quedaba establecida por el Concordato de 1851 que en su artículo primero proclamaba la Religión Católica Apostólica Romana como la única de la nación española. Como concluía el Marqués de Lema⁶⁰ en su discurso en el Congreso Católico Español, la Iglesia podía mantener relaciones con los diversos Estados, siempre que quedase a salvo la unidad de su fe y de su moral y la integridad de sus derechos.

El objetivo de la Unión Católica como propuesta religiosa y política estaba en superar la división que la cuestión dinástica había abierto en el interior del catolicismo español. Su meta estaba en la reunificación del catolicismo nacional, bajo los supuestos de un antiliberalismo en lo doctrinal y un pragmatismo en lo político. De otro lado, su declarado antiliberalismo en el terreno de las ideas no alcanzaba al rechazo de las instituciones del Estado liberal, de modo que la participación en la política liberal tenía como fin salvaguardar esos intereses de la religión, a la que se debía en última instancia la misma identidad nacional. La lucha contra la libertad de cultos y otras medidas liberales debían ser neutralizadas desde la propia participación. El fin ultimo que debía unir a todos los católicos no era otro que el de frenar la revolución y defender los derechos de la Iglesia. Pero, en contraposición con los planteamientos integristas, esa actuación, destinada a la conservación del orden social debe hacerse en obediencia al poder constituido, incluso —resaltaba Sánchez de Toca—, si este gobierno fuera ilegítimo, al estimar como contrario al derecho público cristiano el intento de subvertir el orden constituido para devolver la autoridad al pretendiente⁶¹.

La identidad nacional construida en la historia por el catolicismo era de este modo defendida desde la colaboración con el poder constituido; era la mejor garantía de que la libertad de cultos no se abriera paso en España. La historia

⁶⁰ Marqués de Lema, *Discurso pronunciado por el Excmo. Sr. Marqués de Lema en la sesión séptima del Congreso Católico el día 2 de mayo de 1889*, Madrid, Tip. Los Huérfanos, 1889, tomo I, pp. 547-568.

⁶¹ J. Sánchez de Toca, «Por qué se ha formado la Unión Católica», en *Revista de Madrid*, nº 5 (marzo 1881), pp. 218-227 y nº 7 (abril 1881), pp. 318-326.

nacional era la de su catolicidad. Como señaló Pou y Ordinas, siguiendo la obra del dominico Manuel Amado de 1831, *Dios y España*:

La ley de la vida nacional española es bien patente —escribió Pou y Ordinas en 1883— consiste en su adhesión al catolicismo. Grande y poderosa la España cuando católica; débil y oprimida cuando sus costumbres no se han correspondido enteramente con su fe, ó se han introducido perturbaciones en su culto religioso. ¿Queréis que nuestra patria tenga paz y justicia en el interior, se fortalezca por medio de costumbres dignas y honradas y sea poderosa entre las naciones? Pues conservadle pura y unida la Religión, que ha sido en todo tiempo la madre de su grandeza. Mas, si por el contrario, rompéis la unidad religiosa; si profanáis este suelo clásico del catolicismo con la pluralidad de cultos; si cegáis esa fuente de la energía de la vida y de la vida de la gloria, pronto veréis á la que fue la señora de las gentes, debilitada, abatida é impotente para oponerse á lo que acerca de sus ulteriores destinos les plazca concertar á las naciones á quienes un día impulsó tembloroso respeto. Sin ese talismán de la unidad católica la España deja de ser lo que la ha hecho su gloriosa historia⁶².

La colaboración de la Unión Católica con el canovismo representó el momento de mayor afirmación del ideal nacionalcatólico. Marcelino Menéndez Pelayo con su magna obra representa el logro cultural más activo en la construcción de este ideal católico. La edición de los *Heterodoxos*⁶³, en su doble sentido de crítica y rescate intelectual, contribuyó de un modo decisivo a culminar los fundamentos de una asociación inequívoca entre catolicismo y nación española. A partir de la celebración de centenarios (Calderón en 1881, Recaredo⁶⁴ en 1889), de los congresos católicos y de la colaboración intensa con el Partido Conservador, del que los pidalinos formaron su derecha, la defensa de la catolicidad de España y la confesionalidad del Estado sostenida por la Constitución de 1876, representaron la formulación más completa de la identidad

⁶² Antonio Pou y Ordinas, «Influencia de la unidad religiosa en nuestra historia nacional», en *La Ciencia Católica*, vol. III (30-VI-1883), pp. 492-493.

⁶³ Sobre el papel de los heterodoxos véase Ramón Teja y Silvia Acerbi (dirs.), «*Historia de los Heterodoxos Españoles*: estudios», Santander, SMP/PubliCan, 2012.

⁶⁴ Sobre el centenario de Recaredo y el protagonismo del carlismo en la conmemoración véase Jordi Canal, «Recaredo contra la revolución: el carlismo y la conmemoración del III Centenario de la Unidad Católica», en Carolyn P. Boyd (ed.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, CEPC, 2007, pp. 249-270.

católica nacional⁶⁵. La pugna con los sectores más liberales y secularizadores representados por la cultura política republicana, con el krausismo y con el laicismo militante volvieron a adquirir entonces el ánimo de una cruzada. Nos lo iban a recordar en 1937 los obispos españoles en su *Carta pastoral* y lo habrían de hacer más tarde durante el franquismo diversos catecismos patrióticos al establecer el nacimiento del pueblo español como persona moral en el Tercer Concilio de Toledo, «pues allí se fundó España en su unidad geográfica, política, moral y religiosa»⁶⁶. España como pueblo y como nación era pues producto del catolicismo.

3. CATOLICISMO Y LIBERTAD RELIGIOSA EN EL SIGLO XIX

No hay que desalentarse, pues la idea de hermanar la religión y la libertad, como todas las elevadas ideas, encuentra grandes obstáculos que producen intermitencia en su marcha. La verdad es como una corriente que halla a su paso y tiene que llenar los abismos del error: cuando éstos son muy profundos, los que miran desde abajo juzgan que se ha secado el manantial: esperad un poco y veréis que las aguas, alcanzando el nivel superior, siguen su curso.

No hay que desalentarse, hombres de fe religiosa y fe política, sacerdotes amigos de la libertad que en el retiro y el aislamiento desesperáis tal vez de vuestro siglo o de la humanidad entera⁶⁷.

abiendo nacido el régimen liberal en España con una explícita defensa de la unidad religiosa y una proclamación de confesionalidad católica y aplicando toda la fuerza de las leyes a la represión de la libertad religiosa no es de sorprender que el camino de la libertad de conciencia y su correlato de la libertad de cultos fuera extremadamente difícil en la sociedad española del siglo XIX. Un autor considerado tradicionalmente como heterodoxo (Blanco White) mostraba su convicción de que los españoles debían ser libres

⁶⁵ José Álvarez Junco, *Mater Dolorosa*, ob. cit., pp. 445 y ss.; también Benoit Pellistrandi, «Catolicismo e identidad nacional en España en el siglo XIX. Un discurso histórico de Donoso Cortés a Menéndez Pelayo», en *Religión y sociedad en España*, ob. cit., pp. 91-119.

⁶⁶ Fray Albino González Menéndez Reigada, *Catecismo patriótico español*, Barcelona, Península, 2003. Prólogo de H. Raguer.

⁶⁷ Concepción Arenal, *Dios y Libertad* (1858), Museo de Pontevedra, 1996. Estudio preliminar, revisión y notas de M^a. José Lacalzada de Mateo.

en todo, menos en sus conciencias. Y Muñoz Torrero, expresión declarada del primer catolicismo liberal en las Cortes de Cádiz, vio la Constitución como una garantía de esa unidad religiosa, de la nacionalidad católica. En este ambiente de « fusión » entre el naciente liberalismo y el catolicismo, de acusado carácter intolerante, la defensa de una libertad religiosa, establecida sobre la base de la afirmación de las libertades individuales, tenía muy poco campo de afirmación.

Como han observado los historiadores de nuestro constitucionalismo, un buen referente para medir el campo de las libertades, habría de pasar más de medio siglo desde la revolución liberal para que fuera recogido en nuestro marco constitucional el principio de libertad religiosa en 1869. Hasta entonces de los seis textos constitucionales redactados —1808, 1812, 1834, 1837, 1845, 1856—, ninguno había contemplado la libertad religiosa como un derecho individual. Tres de ellos (1808, 1812 y 1845) habían proclamado la confesionalidad de la nación, y solamente la de 1837 y la nonata de 1856, aún considerando el catolicismo como la religión nacional, habían dejado una puerta abierta a la tolerancia religiosa. Hubo de producirse la revolución de 1868 para que en circunstancias especiales fuera reconocido el derecho a la libertad religiosa, y de un modo transitorio. Tras el fracaso de la Primera República, y después del triunfo restaurador, en 1876, como ya se ha señalado, se proclamaba la confesionalidad del Estado (no de la nación) y permitía una tímida tolerancia de cultos que a muchos católicos les pareció una traición a la tradición católica del país. ¿Habrá que entender esto como una especie de unanimidad en torno a la cuestión religiosa, a la unidad católica que proclamaba la Iglesia como sustento de la propia identidad nacional? ¿O, por el contrario, como una de las debilidades básicas de nuestro liberalismo, de sus rasgos comunitaristas y de su crónica dependencia de la Iglesia católica? Una Iglesia, por lo demás, que de un modo mayoritario, se opuso abiertamente a la reforma eclesiástica que emprendió la revolución liberal.

Esa debilidad era evidente y quedaba reflejada no sólo en la intransigencia católica, sino sobre todo en las dificultades que en España encontraron los movimientos de renovación de la Iglesia que al trabajar en un ambiente de monopolio religioso mostraron poca o nula capacidad de abrirse a los retos de la modernidad: la secularización, la tolerancia, la libertad de conciencia y el pluralismo religioso. Fueron pocos los católicos que superaron las nostalgias tridentinas y que ahondaron en una renovación religiosa más acorde con los nuevos tiempos, con el sistema político liberal y con las nuevas nociones del

mundo y de la moral que trajo consigo la revolución. En la mayoría de los casos predominó un sentido defensivo y cualquier propuesta de reforma fue interpretada como un ataque a los derechos históricos de la Iglesia católica. Frente a figuras como Torres Amat, Romo y Barrio, acusados de jansenistas, o de clérigos propiamente liberales como Ortigosa y González Vallejo, que buscaron una apertura hacia un ideal más actual de vida cristiana, el predominio en la Iglesia española fue de apología y defensa a ultranza del viejo orden social y religioso. Parece como si el catolicismo español hubiera vivido a la defensiva desde los tiempos de la reforma y cualquier intento de renovar la moral o de llevar a la práctica la tolerancia fuera propia de los enemigos de España, obra del protestantismo que deseaba minar las virtudes de la patria⁶⁸. No es de sorprender así ni el bajo nivel intelectual del clero, ni menos aún la escasa recepción que en España tuvieron movimientos religiosos exteriores como el catolicismo liberal, el liberalismo católico o el modernismo religioso. De otra naturaleza se presenta en España el peso del krausismo, muy a menudo interpretado erróneamente como una variante de catolicismo liberal.

Poco o nada puede encontrarse en España que pueda asemejarse al catolicismo liberal que en Francia, Bélgica o Italia se desarrolló desde la década de los treinta a partir de la obra de Lamennais y Montalembert, cuya recepción aquí estuvo restringida a pequeños núcleos de intelectuales como Larra. Por otra parte, la identidad del catolicismo liberal como fenómeno religioso se muestra esquiva dada la singular situación del catolicismo español ante la revolución liberal. Algunos autores han situado el origen del catolicismo liberal en la figura y obra de Joaquín Lorenzo Villanueva⁶⁹, pero de ser así poco o nada habría en este primer catolicismo liberal, confesional e intolerante, con los planteamientos del catolicismo liberal francés que apostaba por la reconciliación del catolicismo con la modernidad postrevolucionaria y la defensa de un Estado constitucional aconfesional y plenamente liberal⁷⁰.

⁶⁸ Véase Juan B. Vilar, *Intolerancia y libertad en la España contemporánea*, Madrid, Istmo, 1994, pp. 47-97; también José Manuel Cuenca Toribio, «El catolicismo liberal español. Las razones de una ausencia», en *Estudios sobre la Iglesia española del XIX*, Madrid, Rialp, 1973, pp. 15-33.

⁶⁹ Véase J. A. Maravall, «Sobre orígenes y sentido del catolicismo liberal en España», en *Homenaje a Aranguren*, Madrid, Revista de Occidente, 1972, pp. 229-266.

⁷⁰ Véase Manuel Álvarez Tardío, «Dieu et liberté: la alternativa del catolicismo liberal en el ochocientos», en *Historia y Política*, 3 (2000), pp. 7-30.

En su acercamiento al catolicismo liberal José Antonio Maravall resaltaba la diferencia respecto del liberalismo católico, con el fin de distinguir dos fenómenos distintos. El último sería un producto europeo, propio de países que han avanzado en el camino de las democracias liberales y que, en consecuencia, desde la perspectiva católica se mostraba como un fenómeno laico. Serían caracteres de este liberalismo católico además de la laicidad del Estado, la resistencia a aceptar las tesis del liberalismo y la tradición liberal como bien; el componente pragmático, la antítesis, como el ingrediente básico para actuar en los medios liberales y el carácter tradicional de este catolicismo, ahora «renovado» por la incorporación del componente ultramontano. El catolicismo liberal, por el contrario, es un fenómeno que se da en un contexto político de cristiandad, pero estimulado por miembros de la misma que sitúan al cristianismo como base del liberalismo. Allí donde el liberalismo católico se levanta frente a otros grupos que no son católicos, para defender la libertad confesional de los que lo son, el catolicismo liberal nace, frente a otros católicos —en el caso español frente a la contrarrevolución— para corregir en el campo de la política el falso camino que llevan éstos. Se trata, en definitiva, de católicos que consideran que tienen que acudir a la fuente legítima del poder que es la voluntad del pueblo y a las instituciones a través de las cuales esa voluntad se manifiesta y se hace eficaz, para hacer triunfar la voluntad que civilmente, políticamente, anhelan. El catolicismo liberal no es una de las múltiples familias del liberalismo, por el contrario, se trata de un sector del catolicismo que ve en el nuevo sistema, en la participación en las instituciones, el mejor procedimiento para la defensa de su religión. Nada hay en este catolicismo liberal español de defensa de la tolerancia, ni menos aún de la libertad religiosa, propia de otras situaciones sociales de coexistencia de varias religiones bajo un mismo Estado. La *unidad religiosa* y la *confesionalidad* fueron elementos centrales a la propia concepción religiosa y política de los católicos liberales. Para el católico liberal la libertad política no sería otra cosa que una proyección de la religión en la vida de los pueblos y en la organización de los estados que el creyente debe ayudar a establecer⁷¹.

Una vez que el catolicismo liberal español no se desarrolla en un medio de confrontación con otras religiones, llama la atención su componente democrá-

⁷¹ J. A. Maravall, *ibid.*, pp. 252-255.

tico, como insistieron Larra en su *Prólogo* a la obra de Lamennais, o el mismo Joaquín María López. Los dos autores no buscan en *El dogma de los hombres libres. Palabras de un creyente* ni el fundamento de su fe religiosa ni un sistema de renovación profunda de la Iglesia, sino el sentido democrático que el escritor francés imprime a la religión⁷².

La religión cristiana —escribió Larra— apareció en el mundo para establecer la igualdad entre los hombres (...). Pero los reyes y los poderosos procuraron ocultar esa verdad, y contaron con la colaboración de algunos eclesiásticos, que se prestaron a convertir esa misma religión tan pura en instrumento de tiranías. Sustituyeron en provecho propio la verdadera religión por la superstición y la creencia auténtica por el fanatismo. Cuando los filósofos del siglo pasado quisieron minar un edificio social tan injustamente organizado atacaron la superstición y el fanatismo; pero al no distinguir esas desviaciones de la verdadera religión, sólo consiguieron que los pueblos desengañados pasaran del fanatismo a la impiedad. Los enciclopedistas hubieran triunfado si en vez de desacreditar al mismo tiempo a la tiranía y a la religión, hubieran utilizado la religión para denunciar la tiranía. El protestantismo obró con mejor instinto. Al separar la religión de la política y el cielo de la tierra, al renunciar a las ambiciones mundanas a favor de la pureza de espíritu, ha conseguido arraigar la libertad en las conciencias y en las costumbres. Si el protestantismo ha sido capaz de hermanar libertad y religión ¿por qué no podrá hacer lo propio el catolicismo?⁷³.

No es de sorprender, pues, que Lamennais constituya un referente básico del progresismo, y aún del republicanismo español del medio siglo. Larra, como otros muchos progresistas, se acercó a la religión con un sentido moral muy alejado de la ortodoxia oficial de la Iglesia de la época que, ya por tradición propia, ya siguiendo los dictados del Papado, rechazó de un modo tajante las doctrinas de Lamennais. Su recepción en España se sitúa en la confrontación entre progresismo y moderantismo, cuando se trataba de dotar al país de una

⁷² Emilio La Parra, «El eco de Lamennais en el progresismo español: Larra y Joaquín María López», en *Libéralisme chrétien et catholicisme libéral en Espagne, France et Italie dans la première moitié du XIX^e siècle*, Universidad de Provence, 1989, pp. 324-342.

⁷³ Mariano José de Larra (1836), *Prólogo* a la edición castellana de *El dogma de los hombres libres. Palabras de un creyente*, por M. F. Lamennais (1834). Recogido en *Artículos Políticos*, Salamanca, Almar, 1977, pp. 347-355.

constitución más acorde con la idea de progreso, en la que la obra de Lamennais adquiría pleno vigor. El resultado fue el modo en que la Constitución de 1837 trató el tema religioso renunciando a la confesionalidad doctrinal y mostrando junto al reconocimiento sociológico del catolicismo de la nación española, la tolerancia que se desprende de la redacción del texto constitucional. «La nación —señalaba el artículo 11— se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles»⁷⁴. Esta apertura tímida hacia el liberalismo y la tolerancia quedó frenada, como ya se ha señalado, por la llegada al poder del moderantismo y por la aprobación sucesiva de la Constitución de 1845, el Código penal de 1848 y el Concordato de 1851. De ese modo la confrontación política entre progresismo y moderantismo iría a su vez estimulada por la distinta manera en que unos y otros percibieron la cuestión religiosa. El moderantismo, fuertemente comprometido con la confesionalidad y la intolerancia, chocaba con la defensa del tolerantismo y el espíritu librecultista que se iba abriendo camino entre progresistas y demócratas. Si Joaquín María López situaba en la doctrina de Jesucristo el origen del progresismo, los demócratas Ordax Avecilla, Sixto Cámara y, sobre todo Roque Barcia, fundamentaron la democracia desde la experiencia moral y humana del cristianismo. Como escribió este último, «El sistema democrático es el único verdaderamente católico»⁷⁵, en un rechazo abierto de las nuevas líneas del neocatolicismo y de la política romana.

Si el catolicismo liberal fue así la expresión de una corriente del catolicismo español en defensa de la conciliación entre doctrina católica y experiencia liberal, en un medio de confesionalidad e intolerancia, el liberalismo católico, por su parte, fue más la expresión de un sector del liberalismo, de autores laicos, que deseaban conciliar sus ideas liberales con su sentido profundo de la religión católica. En este sentido la brecha abierta por Larra y Joaquín María López, de un lado, y por aquellos moderados templados, progresistas y demócratas que defendieron las doctrinas liberales, pero que, al mismo tiempo se reconocieron como miembros de la familia católica, de otro, fue enorme respecto de los sec-

⁷⁴ Véase Ricardo García García, *Constitucionalismo español y legislación sobre el factor religioso durante la primera mitad del siglo XIX (1808-1845)*, Madrid, UAM/Tirant lo Blanch, 2000, pp. 321 y ss.

⁷⁵ *La Democracia*, 7-IV-1865. Recogido en José Antonio Maravall, *ob. cit.*, p. 262.

tores más intolerantes. Su posición de partida era el rechazo de las doctrinas oficiales de la Iglesia, sobre todo de los contenidos de las encíclicas *Mirari Vos*, el *Syllabus* y la *Quanta Cura*. Y es en este ambiente en el que nació un conjunto de experiencias que podrían ser calificadas como liberalismo católico, perceptible en hombres de letras como Juan Valera, o políticos como Eugenio Montero Ríos. En la misma dirección pero desde fundamentos religiosos, morales, jurídicos y políticos distintos se presenta la experiencia del krausismo que tradicionalmente ha sido interpretada como dentro del catolicismo liberal, aunque se ajusta mejor a la denominación de *racionalismo crítico* o *cristianismo racional*, tal y como fue desarrollada por Fernando de Castro⁷⁶, Francisco Giner⁷⁷ o Gumersindo de Azcárate⁷⁸. Liberalismo católico y krausismo tuvieron en común el rechazo del fundamentalismo católico excluyente, propio del neocatolicismo y del integrismo que le sucedió, también rechazaron la confesionalidad de las constituciones moderadas y propugnaron un tolerantismo que llegó en el caso del krausismo a la separación de la Iglesia y el Estado, en línea con lo desarrollado por Montalembert en Malinas. Más adelante, en el capítulo seis prestamos atención a las concepciones religiosas de los krausistas e institucionistas.

Para el liberalismo católico la unidad religiosa era un hecho incontestable y positivo, de ahí que no fuera necesario fortalecerlo con leyes draconianas y con intolerancia; por el contrario era necesario hacer de la libertad el instrumento para convertir una religión de represión, en una religión de libertad. El camino del catolicismo no era el del rechazo a todo lo moderno, por el contrario era la doctrina del amor, de la libertad y el progreso, en definitiva, una religión acomodada a las necesidades de los nuevos tiempos: de progreso, de tolerancia y de libertad. Los liberales católicos apostaron, por tanto, por la libertad de conciencia y de cultos, pero a diferencia de demócratas y republicanos que apostaron por la separación de la Iglesia y del Estado, se mantuvieron en el terreno de la estrecha colaboración, del reconocimiento de la catolicidad de

⁷⁶ Véase Rafael Serrano García, *Fernando de Castro. Un obrero de la humanidad*, Valladolid, JCL, 2010.

⁷⁷ Juan López Morillas, *Racionalismo pragmático. El pensamiento de Giner de los Ríos*, Madrid, Alianza, 1988.

⁷⁸ Gonzalo Capellán de Miguel, *Gumersindo de Azcárate. Biografía intelectual*, Valladolid, JAL, 2005.

España y de su plasmación en las leyes fundamentales, pero ajenos a la intolerancia que dominaba el campo del neocatolicismo.

En este aislamiento mutuo —escribió Juan Valera en 1869—, el Estado se materializa, y la Iglesia, si es lícito expresarse así, se divide y se moviliza cada vez más; el orden civil carece de sanción y el orden religioso de estabilidad y de dignidad. Absolutamente separada del Estado, la Iglesia corre otro peligro; cae con facilidad en la exageración de las doctrinas y de los preceptos; pierde la inteligencia de las necesidades legítimas del orden civil; se ve falta de experiencia y de templanza; y, en nombre de su origen celeste y de su misión moral, se torna dura e intratable hacia los sentimientos humanos y los ordinarios de la vida. Los fieles se transforman en sectarios ó místicos y no en cristianos⁷⁹.

Esa línea distintiva entre la libertad religiosa y la separación de la Iglesia y el Estado constituye un buen indicador de dos territorios; el del liberalismo católico, y el de la democracia liberal. Ambos encuentran su referencia en la obra de Lamennais⁸⁰, de Montalembert, de Dupanloup y de Renan⁸¹, pero su recepción en España se acomodó, a diferencia de la cultura francesa donde se formaron, de acuerdo con tradiciones nacionales bien definidas. Hasta el Sexenio democrático, y aún después, el liberalismo católico apostaba por la libertad religiosa, pero de una forma en ocasiones tímida que quedaría recogida en la cohabitación de la confesionalidad y la tolerancia. Sus posiciones, por lo tanto, se enfrentaron al neocatolicismo, pero no estuvieron muy ajena del liberalismo conservador representado por el concepto de tolerancia expresado en el artículo 11 de la Constitución de 1876. Se mantuvieron en un registro múltiple de confesionalidad con tolerancia, que permitía la posterior incorporación de los nacionalcatólicos, con una defensa de la libertad religiosa, cuyo cometido era una convergencia suave entre tradición católica y modernidad. El ideal separatista de Cavour y Montalembert, adecuado para Italia y Francia,

⁷⁹ Juan Valera, «La revolución y la libertad religiosa», en *Revista de España*, año VIII (1869), p. 438.

⁸⁰ Jean René Dené, *Lamennais: ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique* (1824-1834), Paris, Klincksieck, 1962; Charles Chauvin, *Lamennais ou l'impossible condamnation 1782-1854*, Desclée des Brouwer, 1999.

⁸¹ Véase Francisco Pérez Gutiérrez, *Renan en España*, Madrid, Taurus, 1988. Sobre la obra de Renan véase Charles Chauvin, *Renan*, Desclée des Brouwer, 2000.

fue asumido en España por sectores demócratas y republicanos como muestra la posición de Castelar⁸² o Azcárate⁸³.

El liberalismo católico español (Larra, Joaquín María López, Concepción Arenal⁸⁴, Juan Valera) se diferencia pues de ese otro movimiento separatista que representaron mejor que nadie los demócratas, tanto aquella vía hegeliana que encontró en Castelar su mejor portavoz como, sobre todo, en el krausismo de Fernando de Castro y Gumersindo de Azcárate. Los portavoces del separatismo de filiación abiertamente republicana se mostraron muy cercanos a la experiencia del cristianismo, pero fueron extremadamente críticos con la Iglesia oficial que, en sus términos generales asociaron al poder teocrático, primero, y al conservadurismo nacionalcatólico, más tarde. Aunque tradicionalmente se ha identificado al krausismo con el catolicismo liberal⁸⁵ y se ha planteado que el abandono de la Iglesia católica por parte de Fernando de Castro o Gumersindo de Azcárate provino de la negativa eclesiástica a aceptar los valores de la modernidad y los principios del liberalismo, lo cierto es que entre catolicismo y racionalismo crítico se dan diferencias considerables.

Hace varias décadas ya Gómez Molleda⁸⁶ había señalado que los krausistas no pertenecían a la familia católica, porque aunque ninguno renunciaba al título de cristiano, su religiosidad se reducía a un pensamiento racionalista ajeno a los modos tradicionales del catolicismo. Más recientemente tanto Eamon

⁸² Sobre el pensamiento de Castelar véase Luis Esteve Ibáñez, *El pensamiento de Emilio Castelar*, Universidad de Alicante, 1989, Microforma.

⁸³ La posición de Azcárate quedó bien reflejada tanto en su *Minuta de un Testamento publicada y anotada por W*, Madrid, Lib. de Victoriano Suárez, 1876, como en *La religión y las religiones*, Bilbao, El Sitio, 1909.

⁸⁴ María José Lacalzada de Mateo, *Concepción Arenal. Vida, ciencia y virtud*, A Coruña, Ayuntamiento, 1997.

⁸⁵ Véanse José Luis Abellán, *Fernando de Castro. Memoria Testamentaria*, edición y prólogo de José Luis Abellán, Madrid, Castalia, 1975; Reyes Mate, «El destino político del catolicismo liberal», en *Leviatán*, 28 (verano 1987), pp. 95-107; Ramón Chacón Godás, *D. Fernando de Castro y el problema del catolicismo liberal*, Madrid, 1996; Teresa Rodríguez de Lecea, «Notas para la caracterización del catolicismo liberal en España: el krausismo», en *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1983, pp. 407-418.

⁸⁶ María Dolores Gómez Molleda, *Los reformadores en la España contemporánea*, Salamanca, 1966.

Rogers⁸⁷ como, sobre todo, Capellán de Miguel⁸⁸ han resaltado los elementos de incompatibilidad de los ideales religiosos del catolicismo y del krausismo. Es cierto que en España el krausismo ocupó el espacio político que en otros países correspondió al catolicismo liberal o al liberalismo católico. Para ser un catolicismo liberal el krausismo debiera haber representado un catolicismo eclesial, vital y renovado que, a favor de su misión evangelizadora, cooperara con las estructuras pluralistas del Estado liberal. No fue éste el cometido de Sanz del Río, ni de Giner de los Ríos y Gumersindo de Azcárate. El krausismo se presenta más como una filosofía práctica con cierto carácter religioso que como una variante de la teología cristiana liberalizada, y menos aún del catolicismo liberal, como se conoce en la experiencia española.

Más aún, tal y como entendieron los krausistas la religión, henchida de humanidad y de razón, contrasta con la fórmula de la unidad religiosa que movió con intensidad nuestro catolicismo liberal. La idea krausista de la religión no parte de Dios, sino del Hombre. El krausismo, a diferencia del catolicismo, hacía una clara distinción de la Religión, con mayúsculas, de las religiones positivas. La Filosofía krausista de la Historia vio en la Religión un elemento más de la vida del hombre, sujeto a devenir, a progreso y perfeccionamiento continuo con el resto de la Humanidad. Remitía a la conciencia del hombre, a la relación directa con Dios. Estuvo ajena a los modos de actuación de la Iglesia y a la cultura religiosa de la tradición católica española. Como señaló ya Sanz del Río en 1857:

La Religión, como relación íntima, personal e históricamente manifestable entre el hombre y Dios, radica principalmente en la conciencia, y debe y puede ser libre, y perfectible como toda la naturaleza del espíritu; no obligada, ni violentada, ni impuesta por estatutos históricos; debe poder manifestarse como toda la naturaleza racional, en unidad de esencia y variedad de formas; debe, en su manifestación histórica (como profesión de fe religiosa), poder ser examinada, rectificada, mejorada (...).

⁸⁷ Eamon Rodgers, «El fracaso del catolicismo liberal en España. El caso de Fernando de Castro», en *Letras Peninsulares*, Michigan State University, primavera de 1991, pp. 81-97; también «Religious Freedom and The Rule of Law in Nineteenth-Century Spain», en *The Irish Jurist* 22 (1987), pp. 112-124.

⁸⁸ Gonzalo Capellán de Miguel, «El problema religioso en la España contemporánea. Krausismo y catolicismo liberal», en Ayer, 39 (2000), pp. 207-243; *id.*, *Gumersindo de Azcárate: biografía intelectual*, Valladolid, J.C.L., 2005.

La religión debe ser ilustrada por la ciencia y vivificada por el amor y las buenas obras... no con negación, ni exclusión, ni degradación de ninguna facultad ni actividad. Rechazamos, pues, el antropomorfismo, el oscurantismo, el fanatismo y la superstición, y condenamos los cultos, las prácticas y las prescripciones contrarias a la moral, al derecho y a la razón.

La fe, como la religión, descansa en principios y en razón, y a ésta debe conformarse... La fe ciega, sin regla y sin motivos, es una renegación del pensamiento y de la libertad; esto es, la degradación del espíritu humano⁸⁹.

En el krausismo la religión se presentaba cargada de elementos que rechazaba la tradición católica: la acepción de los planteamientos de la ciencia, el racionalismo, la relación íntima y directa del hombre con Dios que hacía de la libertad de conciencia el elemento central de la experiencia religiosa. El papel de la Iglesia en este universo religioso no podía ser, de hecho, menor y, en consecuencia, la exigencia de una separación de la Iglesia y el Estado, de un lado, y la afirmación de planteamientos declaradamente anticlericales, de otro, contribuyeron a alejar a los krausistas de la Iglesia Católica. Esta distancia es algo que se percibe con claridad en los textos del krausismo en la década de los sesenta: en N. Salmerón⁹⁰ (1865), T. Tapia⁹¹ (1869), y se acentuó en los setenta cuando el Vaticano cerró su línea defensiva frente a la modernidad con la aprobación de la infalibilidad del Papa en el Concilio Vaticano I. *La Memoria Testamentaria* de Fernando de Castro, los escritos sobre religión de Giner y la *Minuta de un Testamento* de Azcárate cubren en sus líneas generales la enorme distancia que separa la religión krausista y la católica. En sus dimensiones más externas la exigencia de libertad de conciencia y la separación de la Iglesia y el Estado, junto a la defensa de una religiosidad racionalista e intimista frente a los modelos externos de la religiosidad católica confrontaron de un modo abierto tras la experiencia del Sexenio Democrático.

⁸⁹ «Programa del racionalismo armónico» (1857). Recogido en F. de Paula Canalejas, «La escuela krausista en España», en sus *Ensayos críticos de filosofía, política y literatura*, Madrid, Bailly y Baillière, 1872, pp. 154-156. Tomado de G. Capellán de Miguel, *El problema religioso....*, p. 215.

⁹⁰ Véanse «El pontificado y la civilización moderna» y «La Encíclica *Quanta Cura* y la civilización moderna», recogidos en A. Llopis y Pérez, *Historia Política y Parlamentaria de D. Nicolás Salmerón y Alonso*, Madrid, Congreso de los Diputados, 1915.

⁹¹ Véase *La religión en la conciencia y en la vida*, Madrid, Imp. y Est. de M. Rivadeneyra, 1869.

Si se desea encontrar una apertura hacia los terrenos del catolicismo desde la democracia debemos acudir a la posición de hombres comprometidos declaradamente con el catolicismo como Eugenio Montero Ríos o Emilio Castelar. Será en ellos y no en la filosofía krausista donde encontraremos una versión avanzada de lo que genéricamente podemos llamar un liberalismo democrático católico, un intento de conciliar modernidad, democracia y catolicismo. Castelar asociaba la tradición cristiana con la idea de progreso, como una obra de Dios, que se hace presente en las leyes de la naturaleza y en la historia. El progreso en Castelar equivale, pues, a una realización creciente de la libertad. Religión, libertad y progreso van así íntimamente unidos. «La Democracia —escribió Castelar— no es contraria al Cristianismo; es la realización social del Cristianismo»⁹². Aunque durante un tiempo, tras el *Syllabus*, la *Quanta Cura* y el *Vaticano I* se mantuvo muy crítico con el papado, Castelar fue un defensor acérrimo de nexo entre religión y libertad, al punto de defender la formación de una República cristiana, asentada sobre un sentimiento religioso en el que se conjugaron deísmo, idealismo histórico y progresismo político. Aunque muy crítico con algunas posiciones de la Iglesia y durante el Sexenio Democrático llegó a defender la separación de la Iglesia y el Estado Castelar, a diferencia de los krausistas, nunca llegó a una ruptura con un catolicismo que constituía un sustrato fundamental de su pensamiento.

Yo creo —escribió en 1886— que la destrucción del poder temporal ha destruido las tendencias reaccionarias en el Pontificado. Desde que no pertenece a los reyes el Pontífice, ha de pertenecer por necesidad a los tribunos. Poco esfuerzo habría de costarnos la demostración palpable de cómo ha pesado el poder temporal sobre las fuerzas espirituales de los Pontífices en las principales crisis de su historia. (...) Desengáñese la iglesia, no queda en el mundo ya espacio para una teocracia. Por eso creemos nosotros que al perder el Pontificado la forma teocrática recibida de su poder temporal, se ha transfigurado espiritualmente, y ha crecido en poder moral y en autoridad religiosa⁹³.

Esa misma propuesta de conciliar catolicismo y modernidad, religión y democracia estaba presente en Montero Ríos. Inserto en los proyectos educativos

⁹² E. Castelar, *La Fórmula del Progreso*, Madrid, 1858, p. 55.

⁹³ E. Castelar, *Reflexiones sobre la reconciliación entre la Iglesia y la democracia*. Prólogo al libro de Monseñor Gilbert, *La democracia y su porvenir social y religioso*, Madrid, 1886, pp. 25-27.

del institucionismo, el político gallego siempre estableció sus compromisos desde la afirmación de la religión, pero también desde la libertad y la neutralidad del Estado en cuestiones morales y filosóficas. El camino de la religión era, como en Castelar, el de la democracia. Como escribió en 1876.

Yo —escribió Montero Ríos— estoy profundamente convencido de que, á la vez que no hay salvación para la democracia si no se reconcilia con el espíritu cristiano, también corre peligros gravísimos la Iglesia en medio de las tempestades desencadenadas sobre los pueblos de la Europa, si no se apresura á romper los lazos que la unían con poderes, en otro tiempo llenos de robusta vida, más hoy caducos y moribundos⁹⁴.

Para la democracia española, sobre todo para aquel sector de inspiración institucionista, directamente krausista o no, la realización del proyecto cristiano solamente podría desarrollarse en armonía con las aspiraciones de la libertad de los pueblos, con la realización del ideal democrático que llevaba, al menos una auténtica libertad de conciencia, que, jurídicamente reconocida habría de garantizar una libertad de cultos, o en su posición más extrema la separación de la Iglesia y el Estado. La libertad religiosa, como derecho radicalmente individual sólo podía asentarse en la libertad de conciencia. La libertad religiosa, un valor radicalmente laico, debe distinguirse con rotundidad de aquellos otros de la libertad de religión y libertad de las religiones⁹⁵. En este marco, la libertad defendida por el catolicismo liberal francés se ocupaba básicamente de la libertad de las religiones (el español, sobre todo, del control del mercado religioso, frente a la posible aparición de confesiones en competición), mientras que el democratismo español del siglo XIX hacía hincapié en la necesaria autonomía del individuo y su reconocimiento jurídico, como mostraron las Cortes de 1869⁹⁶.

⁹⁴ Eugenio Montero Ríos, *Restablecimiento de la Unidad Religiosa en los pueblos cristianos*, Madrid, Lib. de Victoriano Ríos, 1897, p. 12.

⁹⁵ Véase Iván C. Ibán, «La libertad religiosa como derecho fundamental», en *Anuario de Derechos Humanos*, 3 (1985), pp. 163-174.

⁹⁶ El análisis de la libertad religiosa en el marco de los debates políticos del Sexenio Democrático desborda los cometidos de este capítulo. Para un acercamiento al mismo véanse P. A. Perlado, *La libertad religiosa en las Constituyentes de 1869*, Pamplona, EUNSA, 1970; Santiago Petschen, *Iglesia-Estado. Un cambio político. Las constituyentes de 1869*, Madrid, Taurus, 1975; V. Cárcel Ortí, *Iglesia y revolución en España (1868-1874)*, Pamplona, EUNSA, 1979; F. Martí Gilabert, *La cuestión religiosa en la revolución de 1868-1874*, Madrid, Editora Mundial, 1989.

4. CATOLICISMO Y NACIÓN: EL CAMINO DE LA CRUZADA, 1900-1936

Cl planteamiento de que España como tal país debía su identidad y ser a la Iglesia y que, por consiguiente, debía su existencia al catolicismo fue una constante antes y después de la crisis de fin de siglo. El nacionalcatolicismo constituyó el eje vertebrador de la mirada conservadora sobre España, entendiendo que aquellos que se oponían a ella no constituían otra cosa que la antiEspaña. Es en la religión católica, en el pasado y tradición de la unidad religiosa que el conservadurismo español, tras la senda elaborada por religiosos y laicos asociados al proyecto tanto en el conservadurismo como en amplios sectores del tradicionalismo que el nacionalcatolicismo conformó la idea de España para las derechas. España es nación sólo si se la interpreta a la luz de la convergencia entre catolicismo y nación. Sin duda la figura de Marcelino Menéndez Pelayo representa un hito en su construcción pero, como ya hemos visto, esta tradición fue muy anterior y el erudito santanderino⁹⁷ no hizo otra cosa que reconstruir un edificio que llevada casi dos siglos en elaboración.

En las primeras décadas del siglo xx el ideal nacionalcatólico se reforzó y fue un factor de «integración» entre el catolicismo del sistema y el tradicionalismo ya que la «unidad» religiosa quedaba como un instrumento superior al enfrentamiento entre modelos de monarquía. Si la monarquía tradicional no podía aceptar el componente liberal de la monarquía alfonsina, el nutriente católico y la idea de que España como nación derivaba de sus esencias católicas, representaron un marco de entendimiento que se percibe con claridad cuando vemos a tradicionalistas como Vázquez de Mella aceptar los planteamientos del menendezpelayismo. Ésta habría de ser una constante que experimentó su fortalecimiento en el tránsito de la monarquía parlamentaria a la dictadura de Primo de Rivera. En estos años la herencia de Menéndez Pelayo encontró afines tanto entre el Partido Conservador como en el territorio de un tradicionalismo que, adversario de las instituciones representativas, sin embargo, mostraba convergencia en el marco de una cultura católica que el propio rey Alfonso XIII

⁹⁷ Véase, en este sentido, M. Suárez Cortina (ed.), *Menéndez Pelayo y su tiempo*, Santander, UIIMP, 2012; sobre los heterodoxos Ramón Teja y Silvia Acerbi (dirs.), «*Historia de los Heterodoxos Españoles: estudios*», citado.

no dejó de cultivar. El mejor testimonio de esa convergencia nos lo dio, de un lado, la consagración de España al Sagrado Corazón de Jesús que Alfonso XIII solemnizó en mayo de 1919. Allí quedó expresada de alguna manera esa visión de una España que encontraba en la tradición católica, en la Iglesia y la Monarquía —en este caso constitucional— el eje y fuerza de su doble legitimidad. Si la constitución de 1876 había establecido la soberanía compartida entre el rey y las Cortes, ahora décadas después, y tras el duro enfrentamiento entre cléricales y anticlericales, el rey simbolizaba en aquel acto de adhesión y adscripción a la tradición nacionalcatólica.

España —señaló Alfonso XIII— pueblo de tu herencia y de tus predicciones, se postra hoy reverente ante este trono de tus bondades que para TI se alza en el centro de la península. Todas las razas que la habitan, todas las regiones que la integran, han constituido en la sucesión de los siglos y a través de comunes azares y mutuas lealtades esta gran patria española, fuerte y constante en el amor a la Religión y en su adhesión a la Monarquía⁹⁸.

Con ello quedaba reforzada la real y simbólica adscripción de la monarquía alfonsina a la tradición católica que el conservadurismo y el tradicionalismo, por encima de la naturaleza del sistema representativo, entendieron como base de la identidad española. En las primeras décadas del siglo xx el tradicionalismo experimentó una transformación de acomodación a las realidades sociales, políticas y culturales. Sin romper con su legado, la flexibilización doctrinal, de una parte, y la reformulación de los ingredientes identitarios de otra reformaron el componente católico que permitió la asimilación del ideal nacionalcatólico por Juan Vázquez de Mella, años antes de protagonizar su escisión del tradicionalismo.

Fue la Iglesia la que unificó y formó la nación española: fue la Iglesia la que salvó el abismo que separaba a los bárbaros conquistadores de los hispanorromanos; fue ella la que abolió la ley de castas, la que nos unificó y nos organizó; y cuando, castigado el imperio gótico por su corrupción y sus depravaciones, rodó la corona de los godos por los campos de Jerez, y tuvieron que refugiarse en las grietas de una montaña la fe y la monarquía, entonces, en aquellos siglos primeros —¡ved señores, qué orígenes tan humildes han tenido!— nacen la monarquía, la nacionalidad y la patria. ¡Ah, qué patria, qué monarquía, tan

⁹⁸ Alfonso XIII, *Consagración de España al Sagrado Corazón de Jesús* en el Cerro de Los Ángeles el 30 de mayo de 1919. Disponible en Internet.

raquínicas y, al parecer, tan miserables! ¡Qué límites tan estrechos los de aquellos imperios de los primeros caudillos o, si queréis, de los primeros cabecillas de la Reconquista⁹⁹.

Este espacio compartido entre dos corrientes nacionalcatólicas (la liberal-conservadora y la tradicionalista) se fortaleció en los años de la dictadura de Primo de Rivera cuando ésta reintegró en su interior a conservadores, tradicionalistas y católicos sin adscripción directa de partido. De nuevo fue el propio rey Alfonso XIII el que facilitó ese camino una vez que en su visita a Italia en noviembre de 1923 se mostraba proclive a iniciar de nuevo otra Cruzada como expresó entonces al Papa¹⁰⁰. La defensa de ese patrimonio histórico donde la cultura católica conforma el basamento de la propia nacionalidad española quedó muy bien representada por las figuras de Pedro Sainz Rodríguez¹⁰¹, José María Pemán y José Pemartín, entre otros. Pemartín hizo durante la dictadura una defensa de la tradición católica de la nacionalidad, ya que religión, monarquía y patria se conformaron como los tres ejes que daban sentido a España como tal nación. Era el catolicismo, la única religión posible en España, la que daba sentido y fuerza a la unión entre patria y nación. Como ha resaltado Alejandro Quiroga¹⁰², en Pemartín, la patria aparece como el elemento previo que, impulsado por la religión católica, permite la gestación de la nación española. En este sentido, patria, nación y catolicidad pasan a ser equivalentes:

La nacionalidad española, el concepto de Patria —señaló Pemartín—, como elemento tradicional, lo determinan en España los monarcas Fernando e Isabel. La ampliación histórica del concepto, la expansión allende los mares en nuevos

⁹⁹ Juan Vázquez de Mella, «Discurso en la Juventud carlista de Pamplona» (30 de enero de 1904). Recogido en *Política tradicionalista I, Obras Completas*, xv, Madrid, Casa Subirana, 1932, p. 261.

¹⁰⁰ ABC, 22-xi-1923. Recogido en Alejandro Quiroga Fernández de Soto, *Haciendo españoles: La nacionalización de las masas en la Dictadura de Primo de Rivera*, Madrid, CEPC, 2008, p. 86.

¹⁰¹ Véase Pedro Sainz Rodríguez, *Evolución de las ideas sobre la decadencia de España y otros estudios de crítica literaria*, Madrid, Rialp, 1962. Sobre su obra educativa José Ramón Bausela, *La contrarrevolución pedagógica en el franquismo de guerra: el proyecto político de Pedro Sainz Rodríguez*, Santander/Madrid, PUBLICAN/Biblioteca Nueva, 2011.

¹⁰² Alejandro Quiroga Fernández de Soto, «La idea de España en los ideólogos de la Dictadura de Primo de Rivera. El discurso católico-fascista de José Pemartín», en *Revista de Estudios Políticos*, 108 (2000), pp. 197-224. Véase también su libro *Los orígenes del nacionalcatolicismo. José Pemartín y la dictadura de Primo de Rivera*, Granada, Comares, 2006.

mundos de gloria, la realiza, sobre todo, la fuerza suprema de la Cruz. Y la continuidad nacional hasta nuestros días la informa ese vital espíritu religioso del alma española¹⁰³.

Como podemos ver hay una continuidad discursiva entre los planteamientos de Menéndez Pelayo, los de Juan Vázquez de Mella y José Pemartín. Es la religión la que ha dotado a España de su identidad nacional. En consecuencia, la condición de español se adquiere en la tradición de los antepasados católicos y se interpreta que no ser católico o no adscribirse a esa tradición, como se les imputaba a los liberales desde el siglo XIX, equivale a una traición a las esencias de la patria. Se es español en tanto católico en el marco de una concepción orgánica donde catolicismo y monarquía constituyen los ejes vertebradores de un orden social y político que expulsa extramuros de la españolidad a aquellos que no son ni católicos —o defienden un imaginario alternativo en el ámbito del propio catolicismo— ni monárquicos.

Es en este marco de reflexión y propuesta que en los años de la Segunda República se fortaleció en las derechas católicas españolas esta trayectoria. La dualidad entre el pensamiento liberal y republicano, de un lado, y conservador y católico oficial, de otro, facilitó una dura confrontación en torno a los conceptos de Estado y nación y de qué era efectivamente España como tal nación.

La tradición liberal y republicana, en la que se insertaron Azaña, Álvaro de Albornoz, Ortega y Gasset, o el mismo Luis de Zulueta se acogía a una tradición que en el pasado habían representado figuras señeras del nacionalismo liberal español como Galdós o Joaquín Costa¹⁰⁴. Esa tradición liberal en la que España miraba a su pasado de una forma más abierta e integradora, donde el pasado medieval, sus héroes y mitos encontraban legitimidad y fuerza, es imputada de antiespañola en la medida que no se identifica con esa triada de patria, monarquía y religión. Este dualismo excluyente quedó bien definido cuando en 1932 Acción Española establecía una divisoria entre españoles y

¹⁰³ José Pemartín, *Los valores históricos de la dictadura española*, Madrid, Arte y Ciencia, 1928, p. 588.

¹⁰⁴ Para una visión global de la tradición liberal y republicana de nacionalismo español véase Andrés de Blas Guerrero, *Tradición republicana y nacionalismo español (1876-1930)*, Madrid, Tecnos, 1991.

antiespañoles. Los españoles eran aquellos que se ubican en esa tradición católica que, como sabemos, remitía a una determinada historia de España y de religiosidad.

En España —señalaba *Acción Española*— no es posible divinizar a la nación, ni se concibe un patriotismo integral que no nazca del pecho católico. Es en vano que un Castelar, un Galdós o un Joaquín Costa consagren grandes y nobles vidas de genio a la exaltación del patriotismo. Sus secuaces no se distinguen de los demás españoles por su mayor fervor patriótico, y la razón es que hombres que no se identifiquen con la epopeya católica de España no pueden tampoco ser una cosa misma con España, que ha expresado en su acción católica lo mejor de su alma y en ella ha ganado su blasón ante el mundo. El patriotismo de nuestros heterodoxos, aunque sólo sean herejes a medias, es siempre un amor desgraciado y patético. Necesitan dividir a España de su historia, que es su ser, para poder quererla. Su pasión es como la de esos amantes infelices que no sueñan sino en una barca que les aleje del mundo enemigo, para vivir ellos solos, los ojos en los ojos, absortos en sí mismos. El amor ético, el patriotismo sano, el que quiere la patria en el espacio y en el tiempo, sólo pueden sentirlo los españoles que se saben unidos a la España histórica, con su defensa de la Cristiandad ante el Islam, y de la unidad de la Cristiandad frente a las sectas¹⁰⁵.

El rechazo a cualquier heterodoxia, la imputación a la tradición liberal de ser antiespañola nos ubica en el campo de la Cruzada, de la dualización entre una España católica y una España anticatólica que, por su propia naturaleza de liberal, republicana y laica, se convierte en una antiEspaña. El terreno para abonar la guerra civil y la exclusión del adversario de la nacionalidad estaba ya gestado. La guerra civil, primero y el franquismo más tarde, en su concepción de la guerra como Cruzada vino avalado por sectores muy amplios de la Iglesia con el cardenal Gomá¹⁰⁶ al frente. A un lado quedarían otros católicos como el núcleo de *Cruz y Raya*¹⁰⁷ (José Bergamín, Eugenio Imáz, Manuel de

¹⁰⁵ *Acción Española*, 18-1-1932, pp. 228-229.

¹⁰⁶ Sobre la posición antirrepublicana y antiliberal de Gomá en los años de la Segunda República véase Roberto Ceamanos Llorens, *Isidro Gomá i Tomás. De la Monarquía a la República (1927-1936). Sociedad, política y religión*, Zaragoza, Publicaciones del Rolde, 2012.

¹⁰⁷ Véase Amancio Sabugo Abril, «Cruz y Raya de José Bergamín», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 406 (abril 1984), pp. 91-102; Manuel José Alonso García, «José Bergamín. Director de *Cruz y Raya*», en *Cuadernos de Investigación para la literatura hispánica*, 4 (1982), pp. 93-108.

Falla, José María Semprún...) que entendieron de forma muy distinta la relación entre nación, república y catolicismo. También fuera de ese espacio de nacionalidad habrían de situarse los que en el marco de la cultura institucionista o el modernismo religioso se sintieron al mismo tiempo, católicos, republicanos y españoles. Las figuras de Luis de Zulueta o el mismo Jaime Torrubiano Ripoll¹⁰⁸ pueden dar buena cuenta de ello. El nacionalcatolicismo en su empresa deslegitimadora de las instituciones republicanas devino en un duro antiliberalismo que rompía, a su vez, con la tolerancia que está en la base del pensamiento del propio Marcelino Menéndez Pelayo que le daba forma y fuerza.

La tradición menendezpelayista, confesional, de acento tradicional no podía incorporar los valores y formas de la modernidad. Esto se hace evidente cuando se observa cómo una figura emblemática del catolicismo, como Ángel Herrera Oria miraba la tradición española y establecía una singular división entre sus partes constitutivas. En su recorrido por la verdadera tradición española, la católica, Herrera Oria señalaba la existencia de tres Españas. Una, aferrada a lo tradicional, detenida en lo antiguo, la carlista, que entendía la tradición muchas veces de forma dogmática. Una segunda corriente, la liberal, asociada a influencias ajenas y poco afines con nuestras tradiciones. Y aun le queda a Herrera Oria una tercera España, en la que se ubicaba él mismo, la de Cánovas y Menéndez Pelayo; esto es, la genuina nacionalcatólica.

¿Dos Españas? Desde el principio del siglo XIX han vivido en el área nacional dos Españas.

Quedaron magistralmente definidas en un célebre artículo del filósofo de Vich, varias veces reproducido.

Una España detenida, aferrada a lo antiguo, cristalizada en lo tradicional, entendida, por otra parte, la tradición, muchas veces en formas viciosas y mezquinas; España opuesta, casi sistemáticamente, a toda novedad.

Otra España, por el contrario, desconocedora o poco estimadora de los valores de la raza, ajena al sentido íntimo de nuestra peculiar constitución na-

¹⁰⁸ Sobre la posición de Torrubiano Ripoll como contrapunto del cardenal Gomá véase Danièle Bussy Genevois, «El teólogo y el prelado: Jaime Torrubiano Ripoll e Isidro Gomá ante la Segunda República», en Danièle Bussy Genevois (ed.), *La laicización a debate. Interpretaciones, prácticas, resistencias (España, Italia, Francia, América latina)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2012, pp. 261-282.

cional. Fácil en admirar las ideologías o las instituciones de otros países. Amiga, en fin, de trasplantar, sin adaptarlos, modelos extranjeros.

¿Dos Españas? ¿No será más exacto decir tres Españas? Sí, siempre ha habido una tercera España. Una España, de un lado, tradicional, sabia y genuinamente tradicional en lo que existe en nuestra historia, en nuestra ideología y en nuestras instituciones de definitivo y eterno. Y, por otro, ampliamente progresiva, deseosa de recibir y adaptar, en la medida de lo posible, las enseñanzas sabias de otros pueblos. (...)

La segunda España se llamó en la primera década del siglo XIX Jovellanos. Jovellanos, comprensivo y magnánimo, enérgico y bondadoso a la par. Una de las figuras más amables de nuestra historia.

La tercera España se llamó, a mediados de siglo, Balmes.

Y en el último cuarto de siglo, en el orden político, se llamó Cánovas. Y en el cultural, Menéndez Pelayo.

En la línea de esta tercera España nos situamos.

Siempre fuimos fieles tradicionalistas. Y procuramos, por otra parte, vivir abiertos a toda cultura moderna y servir toda reforma social que suponga una perfección en la vida nacional, enmienda de vicios históricos y progreso de la civilización cristiana¹⁰⁹.

En el marco de esta elaboración de las Españas, escrita, por lo demás décadas después de terminada la guerra civil ¿cuál es el lugar que les corresponde a aquellos que no eran ni tradicionalistas acérrimos defensores de lo inmóvil, ni liberales extranjerizantes, ni nacional-católicos? ¿Dónde ubicar a los republicanos laicistas de mayor o menor radicalismo? No resulta difícil interpretar que para Ángel Herrera Oria, por omisión, eran sin duda, la antiEspaña. Porque, España como nación sólo podía ser interpretada a la luz de su tradición católica. Y, catolicismo, como hemos visto representaba, tradición y monarquía. Por lo mismo, la nación española sólo podía ser católica, tradicionalista y monárquica. El universo del republicanismo, aun aquél que se proclamaba católico y moderno, queda excluido del Partenón de la nacionalidad española, patrimonio exclusivo del catolicismo más conservador.

¹⁰⁹ Ángel Herrera Oria, «La tercera España», en *El pensamiento de Ángel Herrera. Antología política y social*, edición a cargo de José María García Escudero, Madrid, 1987, pp. 201-202.

EL LAICISMO REPUBLICANO

(1840-1910)

LAICISMO Y DEMOCRACIA REPUBLICANA: UN UNIVERSO POLIÉDRICO

La historiografía reciente sobre el democratismo republicano español ha hecho hincapié en la variedad de propuestas que contempla eso que genéricamente conocemos como *cultura republicana*¹. Esa pluralidad de registros remite a las dimensiones sociales, políticas y culturales de un movimiento social y político que tuvo tantos elementos de unidad como de diversidad, pero que, en su conjunto, se presentaba como la alternativa global a una revolución liberal que en España se había desarrollado a espaldas de las clases populares y que, en conjunto, se identificaba con cuatro elementos: democracia, republicanismo, federalismo y laicismo. La revolución española de la década de los treinta² del siglo XIX se definía, por su parte, por sus vertientes de nacional³,

¹ Una aproximación a la cultura política republicana en M. Suárez Cortina, «El republicanismo como cultura política. La búsqueda de una identidad», en M. Pérez Ledesma y María Sierra (eds.), *Cultura política: teoría e historia*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010, pp. 262-312. La historiografía reciente sobre el republicanismo en la España liberal la he repasado en «El republicanismo en la España liberal (1820-1931). Una aproximación historiográfica», en *Le républicanisme en Europe du Sud*, monográfico de *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, 46 (2011), pp. 11-42.

² Para una síntesis de los procesos y transformaciones de la revolución liberal véase Pedro Ruiz Torres, «Del Antiguo al nuevo Régimen: carácter de la transformación», en *Antiguo Régimen y liberalismo. Homenaje a Miguel Artola. Visiones generales*, Madrid, Alianza Ed./UAM, 1995, pp. 159-192; sobre el modo en que la historiografía actual ha abordado el tema del Estado y la nación liberal española véase S. Calatayud, J. Millán y M. C. Romeo (eds.), *Estado y periferias en la España del siglo XIX. Nuevos enfoques*, Valencia, PUV, 2009.

³ El contraste entre republicanismo (popular) y liberalismo (nacional) no excluye el hecho indiscutible de que el proyecto republicano fue también un proyecto de España como nación

monárquica y católica. De ahí que por propia delimitación de territorios el republicanismo se fuera articulando desde la década de los cincuenta en otros marcos de oposición: frente al componente social, burgués y nacional, se definía como *popular*; frente al carácter liberal como *democrático*; ante la monarquía liberal como *republicana* y, finalmente, frente a la intolerancia católica como *laicista*.

Naturalmente esta presentación dicotómica reconoce espacios compartidos, ya que no toda la revolución se asentó siempre ni en su totalidad sobre los medios burgueses. Por el contrario, las clases populares⁴ fueron protagonistas de fuertes luchas en beneficio de un proyecto alternativo que, finalmente, quedó arrumbado por la revolución triunfante. Ni la liquidación de los señoríos, ni las desamortizaciones, al igual que otras muchas medidas «revolucionarias» se desarrollaron a favor de las clases populares, sobre todo, una vez pasada la propia experiencia doceañista, cuando el liberalismo se consolidó sobre la base de un bipartidismo —moderados y progresistas— que dio un sesgo «conservador» al período postrevolucionario hasta el Sexenio democrático. Pero la herencia histórica del primer liberalismo, del doceañismo, estuvo muy presente en algunas corrientes del republicanismo a lo largo de todo el siglo, una vez que la revolución triunfante se acomodó a los planteamientos del doctrinarismo isabelino⁵.

desde los primeros momentos, pero asentado en otros planteamientos que los defendidos por la monarquía constitucional. Véase, en este sentido, Pilar Salomón, «Republicanismo e identidad nacional española. La república como ideal integrador y salvífico de la nación», en C. Forcadell, P. Salomón e I. Saz (eds.), *Discursos de España en el siglo xx*, Valencia, PYV, 2009, pp. 35-64.

⁴ Para una caracterización de las clases populares véase Clara E. Lida, «¿Qué son las clases populares? Los modelos europeos frente al caso español en el siglo XIX», en *Historia Social*, 27 (1997), pp. 3-21. Su participación en la revolución liberal ha recibido varios estudios: Anna María García Rovira, *La revolución liberal a España i les classes populares (1832-1835)*, Vic, Eumo, 1989; Alberto Gil Novales, «Las clases populares en la revolución liberal española», en Manuel Ortiz Heras, David Ruiz González e Isidro Sánchez Sánchez (coords.), *Movimientos sociales y Estado en la España contemporánea*, Universidad Castilla-La Mancha, 2001, pp. 25-44.

⁵ Los orígenes y desarrollo del republicanismo hasta la Primera República ha tenido recientemente aportaciones significativas y desde presupuestos teóricos y planteamientos metodológicos diversos, véanse Florencia Peyrou, *Tribunos del pueblo. Demócratas y republicanos durante el reinado de Isabel II*, Madrid, CEPC, 2008; Román Miguel González, *La Pasión Revolucionaria. Culturas políticas republicanas y movilización popular en la España del siglo XIX*, Madrid, CEPC, 2008. Ambos autores sostienen un debate intenso. Véanse Florencia Peyroy, «“Mientras haya mendigos e ignorantes, la libertad es una utopía”. Ciudadanía y socialismo en el movimiento

En este marco, la democracia republicana se presentaba como una experiencia «modernizadora» que hacia del laicismo una de sus expresiones más vivas. Para los republicanos de mediados y finales del siglo XIX la tradición monárquica estaba asociada a un pasado de dominio de la Iglesia católica que presentaba abiertas incompatibilidades con el proyecto republicano y su idea de la modernidad. Una vez que, además, la Iglesia católica desde la década de los cincuenta y sesenta se cerró a toda transacción con los principios del liberalismo, el republicanismo acentuó sus componentes laicos, mostrando, al igual que en otras facetas, la existencia de una pluralidad de posiciones que nos inducen a afirmar que también su idea de modernidad llevó a la formulación de varios laicismos, cada uno de ellos caracterizado por su propio repertorio de lenguajes, discursos y prácticas. Herederos de la Ilustración y, en muchos casos, de una lectura incluso materialista de la misma, los republicanos mostraron ante la religión y los diversos cultos una posición muy variada. No es posible, en este sentido, hablar de un único laicismo republicano, antes bien, debemos observar con cuidado que aunque el conjunto del republicanismo se mostró siempre con unos perfiles abiertamente anticlericales, ese planteamiento se asentaba sobre la realidad española de una Iglesia establecida que disfrutaba de la confesionalidad del Estado y que disponía de un instrumento muy poderoso a favor de sus intereses: el Concordato firmado con el Vaticano en 1851 que garantizaba la confesionalidad del Estado, la intervención de la Iglesia en el sistema educativo nacional a través de las órdenes religiosas y, sobre todo, el presupuesto de Culto y Clero, que obligaba al Estado a abonar de sus recursos las actividades del clero secular. En este marco de confesionalidad, el instrumento básico de todo orden democrático, la libertad de conciencia, quedaba totalmente cercenado⁶. El límite máximo de este proyecto estaba en

democrático español (1840-1868)», en *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, 46 (2011), pp. 71-90; Román Miguel González, «El debate sobre el republicanismo histórico español y las culturas políticas», en *Historia Social*, 69 (2011), pp. 143-164. Para una mirada del papel de la democracia en la gestación de la política moderna en España véase Guy Thomson, *The Birth of Modern Politics in Spain, 1854-1875*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2010; sobre los diversos componentes del Sexenio Democrático véase Rafael Serrano (dir.), *España, 1868-1874. Nuevos enfoques sobre el Sexenio Democrático*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2002.

⁶ Sobre el tratamiento constitucional de la libertad religiosa en la primera mitad del siglo XIX véase Ricardo García García, *Constitucionalismo español y legislación sobre el factor religioso durante la primera mitad del siglo XIX, 1808-1845*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2000; también

una cauta tolerancia religiosa que en España se impuso en 1876⁷. Los intentos de forzar una libertad de cultos que ensayó la revolución de 1868 se frustró y, más aún, el intento de separación de la Iglesia y el Estado planteado por el proyecto constitucional federal de 1873⁸. El resultado, no podía ser de otro modo, es que el republicanismo fue protagonista de fuertes debates laicistas y movilizaciones anticlericales. Es decir, fue declaradamente anticlerical, pero eso no quiere decir que fuera igualmente antirreligioso. Al menos la mayoría de sus corrientes.

El marco general del republicanismo ante la cuestión de las relaciones Iglesia-Estado y la «modernidad» religiosa reside en la propuesta laica inscrita en el proyecto republicano. De ella se deriva un mínimo común denominador: la separación de la Iglesia y el Estado, y, en su defecto, la garantía de la libertad de conciencia, único instrumento compatible con la concepción democrático-republicana. En línea con los estudios de sociología religiosa, la idea de modernidad vino asociada a una creciente secularización de la cultura y las instituciones. Y de forma si se quiere reduccionista, de una asimilación entre tradición y religión, de un lado, y secularización y modernidad de otro. Los trabajos de Karel Dobbelaere, Hugh McLeod, Steve Bruce, David Martin, y José Casanova⁹, entre otros, han mostrado el componente cultural de la época

Gregorio Alonso, *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España, 1789-1874*, Granada, Comares, 2014; para un análisis del problema de la libertad religiosa en la España contemporánea véase Abraham Barrero Ortega, *La libertad religiosa en España*, Madrid, CEPC, 2006.

⁷ Véase Remedio Sánchez Ferriz, «El artículo 11 de la Constitución de 1876», en *Revista de Estudios Políticos*, 15 (1980), pp. 119-146; *id.*, «Tratamiento constitucional de la libertad de conciencia y de la libertad religiosa en las constituciones españolas del siglo XIX», en *Laicidad y libertades. Escritos Jurídicos*, 1 (2001), pp. 365-382.

⁸ Desde una perspectiva conservadora la relación entre experiencia republicana y cuestión religiosa ha sido analizada por Francisco Martí Gilabert, «La cuestión religiosa en la I República», en *Hispania sacra*, 50 (1998), pp. 735-757.

⁹ Karel Dobbelaere, «Secularization: A Multi-Dimensional Concept», en *Current Sociology*, vol. 29, nº 2 (1981); Owen Chadwick, *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1990; Hugh McLeod, *Secularization in Western Europe, 1848-1914*, New York, St. Martin's Press, 2000; Steve Bruce (ed.), *Religion and Modernization. Sociologist and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford, Clarendon Press, 1992; David Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford, Basil Blackwell, 1978; *id.*, «The secularization issue: prospect and retrospect»,

contemporánea, resaltando la contraposición entre una tradición asentada sobre la religión y una modernidad caracterizada por el proceso secularizador. La dicotomía entre tradición (religiosa) y modernidad (secularización) se desarrolló en la sociología de la religión y en la historiografía desde la década de los sesenta y setenta de un modo muy acusado. En las últimas décadas esa ecuación se ha modificado una vez que se ha observado la persistencia y vitalidad de las religiones en el mundo contemporáneo¹⁰. En todo caso, la cultura republicana se asienta sobre esa dicotomía y se convirtió en un instrumento secularizador muy activo. Con todo, no todo el republicanismo experimentó esa «avidez» laica que parece inscrita en su ADN. Una cosa es que el republicanismo se identifique con el proceso secularizador que caracteriza la modernidad cultural postrevolucionaria, y otra muy distinta que podamos hablar de un proyecto laicista único en la cultura del republicanismo español decimonónico. En realidad el anticlericalismo republicano, genérico, solapaba una diversidad de propuestas secularizadoras que dieron forma a otros tantos modelos de laicismo. Para una adecuada caracterización de sus horizontes resulta adecuada la propuesta de «umbrales de laicidad» que Jean Bauberot desarrolló para Francia y que ensayó, a su vez, para la Europa latina¹¹.

en *British Journal of Sociology*, 42, 3 (september 1991), pp. 465-474; José Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994; para una revisión de las tendencias recientes sobre el tema, Grace Davie, *Sociología de la religión*, Madrid, Akal, 2011.

¹⁰ La modernidad se presenta como un conjunto de manifestaciones culturales en los que la sociedad, el Estado y el individuo se recomponen respecto de la llamada sociedad y cultura tradicional. Véase, entre otros, Peter L. Berger, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Barcelona, Paidós, 2002; Marshall Berman, *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI, 1991; Eliot Deusch, *Cultura y modernidad: perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Barcelona, Kairos, 2001; Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993; Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, Madrid, Taurus, 1989; para el caso español Joseba Louzao ha efectuado un balance de las líneas recientes revisionistas de la teoría de la secularización, «La recomposición religiosa en la modernidad. Un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea», en *Hispania Sacra*, 121 (2008), pp. 331-354.

¹¹ Jean Bauberot, «Los umbrales de la laicización en la Europa latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía», en Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América latina en perspectiva comparada*, México, FCE, 2001, pp. 94-109.

Una mirada global sobre cómo los republicanos españoles plantearon la relación entre religión y modernidad en el siglo XIX nos lleva a observar la existencia de no menos de cuatro corrientes que concibieron de un modo muy distinto la laicidad en el republicanismo histórico español¹². Desde una graduación de mayor a menor exigencia laica cabe hablar de: (1) un laicismo *extremo*, generalmente ubicado en el interior del federalismo, que apostaba por secularizar la sociedad; (2) un laicismo *radical*, centrado en el terreno del librepensamiento y del espiritismo, que rechazaba abiertamente las religiones reveladas, pero no la religiosidad; (3) un laicismo *templado*, que desarrollaron los krausistas, asentado sobre la afirmación de la importancia de la religión para la vida del hombre y, finalmente, (4) un laicismo *suave*, que en el interior del republicanismo desarrollaron los llamados católico liberales, primero, y los modernistas religiosos, más tarde, que buscaron la compatibilidad entre catolicismo y modernidad. La posibilidad de que estos diversos laicismos cohabitaran en el interior del republicanismo histórico se debió, en gran parte, a la oposición que en conjunto desarrollaron frente al modelo de Estado liberal, doctrinario, que se proclamaba confesional. Una vez que la revolución de 1868 derribó la monarquía isabelina empezaron a acentuarse las diferentes concepciones y quedó al descubierto la enorme distancia que en religión e Iglesia, y en otros temas, había entre las diversas corrientes republicanas.

En cualquier caso, el republicanismo español de entre siglos en su relación con las propuestas laicistas, tuvo sus *momentos, agentes y repertorios* de acción. Cabe resaltar las enormes distancias que mediaron entre el laicismo intelectual de las élites republicanas —del que va a ocupar preferentemente este texto—, sus programas secularizadores —escuelas *laicas* y *neutra*s, legislación y debates parlamentarios— de aquellas otras expresiones del anticlericalismo/os popular/es que adoptaron una gran diversidad de expresiones —manifestaciones colectivas, violencia sacrofóbica, rituales religiosos alternativos, etc.—. En todo caso, la identificación de republicanismo con anticlericalismo fue una constante, toda vez que la confesionalidad del Estado y la evidencia de una Iglesia

¹² Una aproximación previa al laicismo republicano la he desarrollado en «Secularización y laicismo en la cultura política del republicanismo español del siglo XIX», en Claudia Cabrero Blanco, Xuan F. Bas Costales, Víctor Rodríguez Infesta y Sergio Sánchez Collantes (coords.), *La escarapela tricolor. El republicanismo en la España contemporánea*, Oviedo, KRK/Universidad de Oviedo, 2008, pp. 55-85.

católica favorecida, cuando no declaradamente protegida por el Estado, expulsó a los republicanos a un abierto anticlericalismo¹³.

1. EL LAICISMO EXTREMO: FEDERALISMO, MATERIALISMO Y ATEÍSMO: PI Y MARGALL, SUÑER Y CAPDEVILA Y LA SECULARIZACIÓN DE LA SOCIEDAD

Lo primero que conviene resaltar es que, a pesar de esta clasificación que hace hincapié en el componente duramente laicista del federalismo, no cabe hablar de un único laicismo federal. En el interior del republicanismo, sobre todo, hasta la primera experiencia republicana de 1873 cohabitaban en el Partido Federal diversas posiciones ante la religión. Federales como Emilio Castelar, Fernando Garrido, Francisco Pi y Margall o Nicolás Salmerón compartieron los destinos de un republicanismo que a la altura de 1860 empezaba a mostrar grandes divergencias internas tanto en las propuestas sociales o territoriales, como en las que hacía referencia a la cuestión religiosa. Esa unidad pudo mantenerse hasta el Sexenio democrático, pero sus acusadas diferencias en concepciones sobre la religión y las iglesias estallaron abiertamente en la República de 1873. No podía ser de otro modo cuando se contrastaba el individualismo y catolicismo liberal de Emilio Castelar con el socialismo y laicismo materialista que sustentaron Pi y Margall y Suñer y Capdevila. O también cuando vemos como miembros activos del federalismo figuras como Nicolás Salmerón y Gumersindo de Azcárate, vinculados estrechamente con el krausismo, muy alejados de cualquier presupuesto materialista. Como se demostró tras el fracaso de la Primera República, no podían cohabitar en un mismo partido político proyectos tan dispares como el republicanismo conservador de Castelar, el reformismo krausoinstitucionista o el federalismo pimargalliano.

¹³ Para una síntesis del anticlericalismo en la España contemporánea véanse Emilio La Parra y Manuel Suárez Cortina (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997; Rafael Cruz (ed.), *El anticlericalismo*, monográfico de Ayer, 27 (1997); para una mirada sobre las relaciones entre religión y política Carolyn P. Boyd, *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, CEPC, 2007; también Manuel Suárez Cortina (ed.), *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001.

Fundamentos filosóficos, concepciones sociales y religiosas y pensamiento económico les separaban.

Fueron, sin duda, los federales los promotores de un laicismo inequívoco que en sus perfiles más extremos alcanzó la formulación de un abierto materialismo. De todos modos en el interior del federalismo cohabitaron materialistas, racionalistas, librepensadores y hasta protestantes como Nicolás Alonso Marselau, que apostaban por una purificación de la moral evangélica y una integración entre republicanismo, federalismo y anarquismo.

Partido Republicano español —escribió Alonso Marselau—, en vuestra ilustración, sano criterio y ardiente amor a la humanidad, conocéis los males que afligen á la sociedad; queréis muchos de vosotros, transigir con las preocupaciones religiosas, pero no haréis más que lo que haría un esclavo americano protestando de la tiranía de un plantador. Si lo que se desea es el bien social, desarraigüemos por la fuerza de las convicciones y con argumentos sólidos era superstición religiosa que tanto daño nos ha causado y aún nos causa¹⁴.

Superstición, eso es lo que para una amplia base del federalismo mediados del siglo XIX era la religión. Es cierto que fundamentalmente se asentaba sobre una experiencia religiosa que hacía del catolicismo y de los dogmas de la Iglesia católica el referente central y, por ello que el radicalismo verbal, o la exigencia de mirar la religión a la luz de la razón no siempre representaba una posición atea, ni siquiera agnóstica, ante el hecho religioso. El mismo Marselau transitó por la Iglesia católica, el protestantismo¹⁵ y una defensa de la religión natural que encajaba muy bien en el discurso de modernidad laica inserto en el discurso republicano sobre la cuestión religiosa.

El común denominador de este núcleo del federalismo sobre la cuestión religiosa fue la defensa de la idea que sólo la razón y la ciencia podían dar

¹⁴ Nicolás Alonso Marselau, «La Religión», en Francisco Díaz Quintero (dir.), *Enciclopedia Republicana Federal Social: Resumen Filosófico-Histórico de todas las cuestiones sociales*, Madrid, Imprenta de Tomás Rey, 1871, pp. 591-592.

¹⁵ Para una síntesis del protestantismo en España véanse Juan Bautista Vilar Ramírez, *Intolerancia y libertad en la España contemporánea. Los orígenes del protestantismo español actual*, Madrid, Istmo, 1994; la relación entre protestantismo y librepensamiento en Elías de Mateo Avilés, *Masonería, protestantismo, librepensamiento y otras heterodoxias en la Málaga del siglo XIX*, Málaga, El autor, 1986. Guy Thomson, *The Birth of Modern Politics in Spain, Democracy, Association and Revolution*, citado.

cuenta de los fenómenos de la vida y la naturaleza. Sus bases filosóficas se asentaban sobre el pensamiento de Spinoza, Descartes, Fichte, Schelling, en el materialismo racionalista de la Ilustración francesa (Holbach, Diderot, Helvetius) y alemana (Hegel y Kant), pero en la segunda mitad del siglo XIX se nutrió del darwinismo y de la *naturphilosophie* de Haeckel. Esa diversidad de fuentes facilitó una posición ante la religión heterogénea que combinaba un rechazo abierto a las formas históricas de la religión en España, pero que sólo en su variante más extrema podía ser considerada atea. Ésta es, sin embargo, la posición que desde la filosofía y la ciencia defendieron figuras tan representativas del federalismo español de la segunda mitad del siglo XIX como Francisco Pi y Margall y Francisco Suñer y Capdevila.

La preocupación de Pi y Margall por el tema religioso fue múltiple, ya que remite a cuestiones históricas y sociales tanto como filosóficas, políticas y eclesiásticas. A lo largo de toda su vida se ocupó de la religión desde sus postulados hegelianos, como se observa en *La Reacción y la revolución* (1854), en *El Cristianismo y la Monarquía* (1871), o en *Las luchas de nuestros días* (1884), pero frente al predominio filosófico de *La Reacción y la revolución*, resalta el histórico y político de *El Cristianismo y la Monarquía*. El hegelismo de Pi condicionó una mirada de la historia de la humanidad, en general, y del cristianismo en particular, establecida sobre la base de tres períodos fundamentales. En primer término, un período de afirmación (tesis) entre Jesús y Lutero; le siguió uno de negación (antítesis), de fuerte retroceso en su versión católica que se corresponde con la Reforma y la Ilustración, de rechazo del cristianismo, de fuerte oposición entre Razón y Fe. Y, finalmente, otra etapa (síntesis) en la que la religión se aparece como una experiencia del pasado, en un momento de abierta incompatibilidad entre fe y ciencia. En sus concepciones, la fe era la manifestación cultural de un pasado superado por la ciencia. Religión y ciencia serían la expresión de dos momentos sucesivos y antagónicos de la vida del hombre. Desde su posición el hombre contemporáneo debía comprender y explicar la vida a partir de la razón y la ciencia y la Religión se nos presenta, desde esta perspectiva, como una herencia del pasado, como una etapa de la superstición en la infancia de la Humanidad. Como escribió en *La Razón y la Revolución*:

Es, para condensar mejor mi pensamiento —resaltó Pi y Margall—, en religión atea, en política anarquista: *anarquista* en el sentido de que no considera el poder sino como una necesidad muy pasajera; atea en el de que no reconoce

ninguna religión, por el mero hecho de reconocerlas todas; atea aún, en el de que mira la religión como obra de nuestro yo, como hija espontánea de la razón humana en su época de infancia¹⁶.

Los tiempos modernos eran, pues, para Pi y Margall los de la ciencia, el federalismo, el ateísmo y el socialismo, frente a los cuales la religión se correspondía con el pasado de dominio teocrático, de superstición y de Monarquía. La modernidad era inevitablemente laica, republicana, federal y científica.

Las religiones —señalaba Pi y Margall— en general, no son más que un punto de partida para la razón del hombre. No contienen nada decidido. Nada claro, nada elevado al terreno de la alta abstracción y la teoría. Se sirven para su expresión del símbolo, de la parábola, del lenguaje figurado, de todo lo que puede impresionar la imaginación y los sentidos; rara vez, casi nunca, del lenguaje propio de la ciencia¹⁷.

Este ateísmo proclamado por Pi y Margall se vio complementado en el interior del federalismo más laicista por la propuesta materialista de Francisco Suñer y Capdevila. Desde la década de los sesenta, a través de sus colaboraciones en los *Almanaques democráticos* de 1864 y 1865, Suñer y Capdevila fue exponiendo un pensamiento de base materialista que consideraba que sólo la ciencia proporcionaba conocimientos firmes. Abiertamente enfrentado a cualquier propuesta trascendente, entendía la vida como el resultado de una evolución de la materia, y al hombre como el producto de una agregación de ésta. La experiencia de las religiones en la historia era comprensible en la medida que se evolucionaba desde el politeísmo al monoteísmo, como una fase previa a la desaparición de la religión, sustituida en el siglo XIX por la ciencia. En este sentido el materialismo científico y filosófico constituyó el punto de partida de un compromiso laicista extremo que alcanzó su mejor expresión en la publicación de los folletos *Dios* (1869) y el *Tratado popular sobre la Tesis* (1872), cuando su trayectoria política le había convertido en el primer alcalde democrático de Barcelona, primero, y en Diputado a Cortes en dos ocasiones, más tarde. Cuando

¹⁶ Francisco Pi y Margall, *La razón y la revolución* (1854), Barcelona, Ediciones de *La Revista Blanca* s.a., p. 190.

¹⁷ Francisco Pi y Margall, «El Cristianismo y la Monarquía», Madrid, *Enciclopedia Republicana Federal-Social*, citada, p. 674.

se llevó a cabo el Ministerio de Pi en la República de 1873, Suñer y Capdevila, un abolicionista convenido, pasó a ser ministro de Ultramar.

Antes y después de su etapa directamente política, Suñer siempre se mantuvo en el marco de una concepción materialista del mundo y sus escritos e intervenciones parlamentarias se dirigieron a la eliminación de la religión como un referente de la cultura de su tiempo. Guillermo Sánchez Martínez¹⁸ ha resaltado que sus textos beben de las fuentes del iluminismo del Barón de Holbach y Julián Offray de LaMettrie, de los ideólogos de la fisiología, sobre todo, del experimentalismo fisiológico francés y el materialismo naturalista alemán. Su idea central es la ciencia, entendida como una manifestación del conocimiento humano declaradamente antagónica con cualquier propuesta asociada a la religión, en la línea del materialista alemán Jacob Moleschott. El interés central de Suñer y Capdevila residía en resaltar esa profunda contraposición entre religión y ciencia, en establecer que la unidad material del universo equivalía a rechazar toda existencia de algo espiritual, anímico, inmaterial que tenga la capacidad de alterar el curso de la vida (de la historia) en cualquier aspecto. En este sentido, la vida encontraba su marco en el terreno de lo material y es a la ciencia la que le corresponde descubrir y establecer las leyes que rigen el mundo. La transformación cultural que su propuesta supone se establece sobre la superación del estadio supersticioso de la cultura, sobre el logro de un bienestar intelectual, físico y material que para él sólo la ciencia puede proporcionar. Esa «guerra a Dios» que caracteriza la obra de Suñer y Capdevila es incluso más significativa que las luchas políticas contra el clero, toda vez que tiene como cometido el desarraigo de los prejuicios en los que, desde su punto de vista, se asienta la cultura tradicional. Es —señalaba— en la ciencia donde se disipan las «brumas del error».

La época de las abstracciones ha pasado, y estamos ya en pleno en la época del positivismo.

La fuerza no existe fuera de los cuerpos; va unida siempre a ellos, es decir, no hay fuerza sino que hay cuerpos fuertes.

La inteligencia no existe fuera del cerebro, va unida siempre al cerebro, es decir, que no hay inteligencia sino que hay cerebros inteligentes.

¹⁸ Guillermo Sánchez Martínez, *Guerra a Dios, a la tesis y a los reyes: Francisco Suñer y Capdevila, una propuesta materialista para la segunda mitad del siglo XIX español*, Madrid, UAM, 1987.

El sentimiento no existe fuera del corazón, va unido siempre al corazón, es decir, no hay sentimiento, sino que hay corazones sentimentales.

De lo que resulta que el punto de partida, el desarrollo y fin de los fenómenos residen enteros en los cuerpos cuyo contenido constituye el universo¹⁹.

En un momento de áspero enfrentamiento entre creacionistas y evolucionistas²⁰, Suñer se presenta como el más duro defensor de la evolución material como el único modo de entender la naturaleza del mundo y de la vida. Desde esta perspectiva su laicismo se ubica mucho más en el terreno de la filosofía y la ciencia que en el de movilización anticlerical, toda vez que entiende que es más importante derribar las raíces del pensamiento religioso —la superstición— que sus manifestaciones externas: esto es, el papel de la Iglesia y sus intereses materiales y políticos.

2. EL LAICISMO RADICAL: CIENCIA Y LIBERTAD. EL TERRENO DEL LIBREPENSAMIENTO

Ahora bien, la confrontación entre tradición y modernidad en el republicanismo, esto es, entre religión y ciencia, no siempre adquirió la radicalidad que caracteriza el materialismo y ateísmo de Pi y Margall y Suñer y Capdevila. En su interior, siempre comprometido con la modernidad y el laicismo, se asumieron modos de relación muy diversos; en unos casos, se trataba de afirmar la ley de la evolución humana, estableciendo la religión como la expresión cultural propia de la tradición, del pasado, y la ciencia como el modelo de comprensión y explicación del mundo característico de la época postrevolucionaria. Pero entre ciencia y religión no siempre había incompatibilidad. Fue éste el modelo más adecuado para acomodar el anticlericalismo radical que caracterizó el librepensamiento en España. Su desarrollo es muy perceptible desde la década de los sesenta y acogió una diversidad de manifestaciones que tienen como común denominador una frontal oposición

¹⁹ Francisco Suñer y Capdevila, *Dios*, Barcelona, Imp. de Inocencio López, 1969. Recogido en Guillermo Sánchez, *ob. cit.*, p. 209.

²⁰ Francisco Pelayo, *Ciencia y creencia en España durante el siglo XIX: la paleontología en el debate sobre el darwinismo*, Madrid, CSIC, 1999.

a toda religión revelada, pero no a la religión natural y, en consecuencia, fue compatible con propuestas religiosas deístas, que tuvieron, en todo caso, posiciones declaradamente enfrentadas a los dogmas y estructuras de poder de las religiones positivas²¹.

En ocasiones estas propuestas se establecían desde la afirmación de la incompatibilidad entre ciencia y religión, pero sin llegar a negar la existencia de Dios. Si en los tiempos pretéritos la religión adoptó unas determinadas formas —Imperio, dogmatismo, etc.— se debió a las necesidades de cada época; por lo mismo, la modernidad se caracterizaba por el proceso de sustitución de las verdades religiosas por aquellas que proporcionaba la ciencia, entendida básicamente como experimental. Es el tiempo de la filosofía positivista y el triunfo directo o implícito de la teoría de los tres estadios. En el librepensamiento y en sus múltiples expresiones (deísmo, protestantismo, positivismo, espiritismo) no se negaba la existencia de Dios, sino su formulación antropomorfa. No se establecía la negación a la idea de Dios, ya fuera interpretado como causa primera, como la naturaleza misma, o con una diversidad de variantes que fueron modeladas por las diversas tradiciones que incorpora el librepensamiento europeo del momento. En unos casos, se contrapusieron abiertamente las fases de la religión y de la ciencia como dos momentos históricos sucesivos e incompatibles de la historia humana; en otros, como en Nicolás Salmerón, se llevó a cabo una síntesis particular entre krausismo y positivismo, desarrollando una necesidad de compatibilidad entre ciencia, religión y filosofía; finalmente, en una tercera línea, se fue más lejos, llegando a formular propuestas más radicales de carácter abiertamente espiritista, como se ve en los cenáculos kardekiacos de la Cataluña de entre siglos.

Esa contraposición entre ciencia y religión como realidades incompatibles está muy presente en la obra de Serafín Álvarez²² *El Credo de una Religión*

²¹ Una visión de conjunto del librepensamiento se encuentra en Pedro Álvarez Lázaro, *Masonería y librepensamiento en la España de la Restauración*, Madrid, UPCO, 1875; *id. (ed.)*, *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*, Madrid, UPCO, 1996.

²² Aunque con menos relevancia política que Pi y Margall y Suñer y Capdevila, Serafín Álvarez tuvo un largo recorrido en el campo republicano. Nacido en Guadix en 1842 estudió Letras y Derecho y en Madrid estrechó lazos con el núcleo de Nicolás Salmerón. Padeció el exilio en Francia y a su vuelta a Madrid dirigió los periódicos *El Reformista* y *La Fraternidad*. Tras la cantonal se exilia en Argentina, donde obtiene la nacionalidad y dirige varios centros educati-

Nueva (1873) en el que presenta la historia en dos etapas históricas sucesivas presididas por la religión y la ciencia, sucesivamente. La evolución de la humanidad está formada a través de diversas hipótesis que van paulatinamente abriéndose al entendimiento del hombre. Sobre esa experiencia la nueva era ha construido un conjunto de afirmaciones que dejan el pasado como la etapa de las hipótesis. «La historia —resalta Álvarez— es el conjunto de hipótesis que la investigación moderna ha logrado arrancar a la oscuridad de los tiempos...»²³. Esa historia, analizada a la luz de la dialéctica krausista, lleva a Serafín Álvarez a resaltar en la historia de la humanidad esos dos momentos, uno inicial, dominado por la religión y las instituciones sociales y políticas que le corresponden: el Imperio, sacralizado por las distintas propuestas religiosas, y otro posterior, en que la religión queda superada y es sustituida por la ciencia. Es ese momento de la historia de la humanidad en que el horizonte popular y socialista del republicanismo encuentra su propia exigencia y acomodo.

Ha llegado, pues, la época, de que formule el credo de una religión nueva, que sustituya todas las antiguas religiones y comprenda las nuevas aspiraciones de la actividad. Naturalmente ésta no es obra de un solo día. Las religiones nuevas comienzan á ocupar la inteligencia, cuando principian a desocuparla las religiones que pasan, y esta ley ha debido seguir también el nuevo ideal. Nuestra religión, ya lo hemos dicho, se llama ciencia: su historia es la historia de la humanidad entera; su objeto, aliviar todos los dolores, satisfacer todos los deseos, formar masas enormes de subjetivo contra la oscuridad y la ignorancia. Su Apocalipsis se llama astronomía, su Génesis Geología, su pentateuco legislación, su moral higiene, sus cánticos exposiciones universales, sus oraciones trabajo, sus templos escuelas, sus milagros ensayos, sus sacerdotes hombres, su Dios universo, sus jerarquías historia natural, su fe observación, su Iglesia raciocinio, sus mandamientos amor, sus sacramentos profesión social. Su desarrollo anterior al cristianismo es la sucesión histórica de las religiones todas después del cristianismo; lo hemos visto todos porque ha pasado casi á nuestra vista²⁴.

vos en ese país. Desde 1879 ejerce como abogado en Quilmes. Para un perfil de su biografía americana véase Agustina Prieto, «Los emigrados políticos españoles en la emergencia de la cuestión obrera argentina. Rosario, 1895-1904», *Boletín Americanista*, 57 (2007), pp. 69-86.

²³ Serafín Álvarez, *El Credo de una Religión Nueva* (1873), Madrid, Fundación Banco Exterior (Biblioteca Regeneracionista), 1987, p. 19.

²⁴ *Ibid.*, p. 23.

Esta contraposición histórica entre la etapa de la religión y la de la ciencia, sin embargo, no se desarrolla de la misma manera que establecen los textos materialistas y ateos de Pi y Margall y Suñer y Capdevila. En Serafín Álvarez, la superación de la etapa religiosa y su sustitución por la de la ciencia no significa una proclamación de ateísmo, sino la marca de una idea de progreso en la que el hombre asciende hacia una más completa comprensión del mundo que no niega la idea de Dios. Antes bien, la reclama como un ideal moderno, donde debe armonizarse con el estadio de la evolución humana que lleva a la ciencia; esto es, al territorio en el que la vida adquiere su comprensión y explicación a través no de la mitología religiosa, sino de la razón, la especulación y la experimentación. Frente al rechazo a la idea de Dios de Suñer y Capdevila, Serafín Álvarez, a través de una metáfora organicista, naturalista, de cierta procedencia panteísta, convierte a Dios en algo omnipresente y la disciplina que tiene que dar cuenta de su existencia y manifestaciones no son ya las religiones reveladas, ni ningún mito, sino la ciencia a la que le corresponde descifrar el código de ese ser eterno e infinito que es Dios. Se trata, no de negar a Dios, sino de transformar su imagen de ser personal y trascendente, al que las religiones convirtieron en una persona que lloraba y se compadecía, en una realidad material, armónica, que la ciencia descubre a través de las leyes de la naturaleza. «La idea de Dios —concluye Álvarez— nada pierde con esto. Al convertirse en materia, se engrandece como todo lo que se individualiza»²⁵. Se coloca, en este sentido en el terreno de la inmanencia, un campo que está más acorde con los planteamientos del librepensamiento que va a caracterizar el laicismo radical de un amplio sector del republicanismo.

Dios es lo sólido y lo líquido, lo material y lo fluido, lo que se mueve y lo que impulsa el movimiento; sea lo que sea, llámese como se llame, electricidad, éter, fuerza, espíritu, ó todas esas cosas juntas, suponiendo que todas existan, sobre lo cual nada nos dice la observación, Dios está realizando una obra, para nosotros desconocida en su objeto y en sus principios, pero de cuya realización tenemos evidencia absoluta como tenemos evidencia de nuestra conciencia propia y de la existencia del no yo. Lo que hemos podido observar tan sólo es que los átomos que nunca desaparecen se combinan en diversas

²⁵ *Ibid.*, p. 26.

proporciones para formar seres que se destruyen y son sustituidos por otros más perfectos. A la obra del universo la llamamos, pues, creación, redención, progreso²⁶.

Ese progreso en la naturaleza, en la obra de Dios, se corresponde en gran parte con el propósito del librepensamiento, en el que el rechazo de las religiones reveladas, de los privilegios y los dogmas de la Iglesia católica y de la posición de las órdenes religiosas, era perfectamente compatible con la aceptación de Dios como primera fuerza de la naturaleza, como arquitecto del universo. Su laicismo se asentó sobre la denuncia de la teocracia y se asocia a menudo con aquellas propuestas provenientes del positivismo, incluso del krausopositivismo de Urbano González Serrano²⁷ o Nicolás Salmerón²⁸, que trataban de conjugar los avances de la filosofía y de la ciencia con la religión.

Partieron tanto Salmerón como González Serrano de la concepción krausista de la religión como un elemento esencial a la vida del hombre, pero de una religiosidad perfectamente compatible con los logros y verdades que la razón (la filosofía) y la ciencia (experimental) han mostrado como ciertas. En este sentido el krausopositivismo y el librepensamiento avanzaron hacia una concepción moderna de la religión y, sobre todo, en la exigencia de una secularización de las instituciones que no de la sociedad. Esta convergencia entre dos tradiciones distintas, la krausista y la librepensadora, fue posible por la recepción del positivismo y por las luchas políticas que en las décadas últimas del siglo XIX acercaron a los institucionistas y a los librepensadores. Su

²⁶ *Ibid.*, p. 30.

²⁷ Para Urbano González Serrano véase Gonzalo Capellán de Miguel, «El krausismo español: algunas reflexiones sobre el concepto de krausopositivismo», en *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 74 (1998), pp. 435-459; Antonio Heredia Soriano, «El krausopositivismo de Urbano González Serrano», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 26 (1999), pp. 339-345; Antonio Jiménez García, «Urbano González Serrano y la fundamentación del krausopositivismo en España», en *Letras peninsulares*, vol. 4, nº 1 (1991), pp. 185-206.

²⁸ Los textos de Salmerón sobre el tema religioso y de la Iglesia más importantes han sido reeditados en *Nicolás Salmerón y Alonso. Discursos y escritos políticos. Estudio Preliminar y edición* de Fernando Martínez López, Almería, Universidad de Almería, 2008; sobre el conjunto de la obra de Salmerón véase Fernando Martínez (ed.), *Nicolás Salmerón y el republicanismo parlamentario*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

mejor expresión fue la prensa anticlerical que encontró en *El Motín* y en *Las Dominicales del Libre Pensamiento*, el vehículo de combate permanente ante el clericalismo. En su laicismo radical, sin embargo, el librepensamiento nunca desbordó los territorios del deísmo, mostrándose así como el portavoz de una religiosidad ajena a los dogmas, oficios e instituciones de la Iglesia católica, pero alejado de los presupuestos materialistas, agnósticos o ateos de un sector de la inteligencia republicana.

El librepensamiento, como en otro sentido, el espiritismo²⁹, constituyeron dos manifestaciones del laicismo republicano que no rechazaron la religión como tal, y que buscaron acomodo en los sectores populares del republicanismo. En este sentido, conviene resaltar el papel del espiritismo en la Cataluña de fin de siglo, donde la recepción de la obra de Kardec dio paso a una interesante fusión de federalismo, mundo obrero y popular, anarquismo y prácticas espiritistas. El espiritismo expresaba las ansias de renovación espiritual de un sector de las clases populares que unía revolución, espiritualidad y federalismo. Para los espiritistas —y en otro sentido para aquellos núcleos vinculados a la teosofía, el esoterismo— era tan importante rechazar el ateísmo materialista como los dogmas y prácticas de la Iglesia católica. Vieron en el espiritismo una nueva fase de la religiosidad, aquella que se correspondía con el desarrollo de la ciencia y que además abría el camino a nuevos movimientos sociales como el feminismo, como ponen de manifiesto la activa presencia de figuras como Belén Sárraga o Amalia Domingo Soler. La teosofía³⁰, como variante «elitista» y el espiritismo, como expresión de una «nueva» religiosidad popular, conformaron los dos registros que en el terreno del laicismo aportó el republicanismo de la segunda mitad del siglo XIX. De ello damos cuenta en el capítulo séptimo.

²⁹ Aunque fue en la España de entre siglos cuando se observa la expansión del espiritismo entre las masas federales, la existencia de experimentos espiritistas está documentada desde la década de los cincuenta, pero no aparece asociada a fenómenos claramente posteriores como el feminismo: Ángel González de Pablo, «Sobre los inicios del espiritismo en España. La epidemia psíquica de las mesas giratorias de 1853 en la prensa médica», en *Asclepio*, LVIII, 2 (2006), pp. 63-96.

³⁰ Para una visión de la teosofía en España véase Joseba Louzao, «Los idealistas de la fraternidad universal. Una introducción a la historia del movimiento teosófico español (c.1898-1939)», en *Historia Contemporánea*, 37 (2008, II), pp. 501-530.

3. KRAUSISMO Y RELIGIÓN: EL LAICISMO TEMPLADO DEL INSTITUCIONISMO

El universo laicista del krausismo y del institucionismo ulterior reside en la afirmación de que la Religión constituye un ingrediente fundamental de la vida del hombre. Pero Religión no debe ser nunca confundida con las religiones positivas, sus dogmas e iglesias, y, menos aún, con el clero, cuya derivación hacia el clericalismo constituye uno de los puntos de confrontación con el catolicismo español del siglo XIX. No es el momento de detenerse aquí en sí efectivamente el krausismo constituye una variante del catolicismo liberal³¹ y, por lo tanto, una «heterodoxia» o si, por el contrario, es una filosofía de la religión ajena al catolicismo, por más que exprese maneras y planteamientos cercanos al protestantismo liberal, como reconocieron algunos krausistas preocupados por la cuestión religiosa y sus derivaciones jurídicas y políticas³². Los debates en torno a la política del Vaticano, los dogmas de la Iglesia católica (*Syllabus Errorum, Quanta Cura, Vaticano I*), plantearon una ruptura inevitable de aquellos krausistas que como Fernando de Castro o Tomás Tapia compatibilizaron su pertenencia a la Iglesia católica con la devoción a los ideales krausistas.

Los postulados religiosos de los krausistas se establecían sobre la aceptación de la idea de progreso y de la necesidad de que la religión cristiana, en la que se ubicaba la historia de España y de Europa, fuera plenamente compatible con su tiempo; esto es, que pudiera armonizar, en línea con el organicismo krausista, los ideales del cristianismo y la libertad. De ahí la ruptura que en la década de los sesenta tuvieron con una Iglesia antiliberal que rechazaba la propuesta de convivencia pacífica y tolerante entre modernidad y catolicismo. En este sentido, Fernando de Castro³³, como Giner de los Ríos, Salmerón o Azcárate, apostar-

³¹ Gonzalo Capellán de Miguel, «El problema religioso en la España contemporánea: krausismo y catolicismo liberal», en *Ayer*, 39 (2000), pp. 207-244.

³² Gumersindo de Azcárate, *Minuta de un testamento, publicada y anotada por W.* Madrid, Lib. de Victoriano Suárez, 1876.

³³ Sus obras más reconocidas, *Carácteres Históricos de la Iglesia* (1866) y *Memoria Testamentaria* (1874), muestran la doble vinculación de Castro con los esfuerzos renovadores de la religiosidad española de su tiempo. Véase Fernando de Castro, *Carácteres históricos de la Iglesia*, Pamplona, Urgoiti editores, 2010, con prólogo de Rafael Serrano García. Para una biografía de Castro, Rafael Serrano García, *Fernando de Castro. Un obrero de la Humanidad*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2010, especialmente pp. 259-314 y 455-473.

ban por una religiosidad purificada de los elementos de poder y separada del Estado. El laicismo krausista, y el posterior institucionista, se centraba en la afirmación de la propia religiosidad, pero de una ética y unas formas externas de religión muy alejadas de las propuestas por el catolicismo español de su tiempo. En primer término la religión no podía rechazar aquellas evidencias que la razón (la filosofía) y la investigación empírica (la ciencia) aportaban al conocimiento humano. Rechazaba, al mismo tiempo que la religión se centrara en fórmulas externas vacías, en repertorios de actuación —ritos, misas, procesiones, formalismos, etc.— y no en una racionalización de la religión; esto es, como propugnaba la filosofía krausista en una relación íntima del hombre con Dios. Como los católicos liberales, se declararon a favor de la separación de la Iglesia y el Estado, a partir de la defensa del principio de «una Iglesia libre en un Estado libre», según había ya establecido Montalembert y que en Italia habían desarrollado Cavour y los liberales.

Pero el krausismo no era una filosofía que se asociara armónicamente con los principios del catolicismo. Defensora de una idea de progreso, de la racionalización de la fe y de la plena concordancia entre ciencia y religión, sus postulados chocaban abiertamente con los dictados de la Iglesia católica. Giner de los Ríos, en sus textos religiosos establecía una división entre las escuelas dogmática, racionalista y atea respecto de la religión. Los krausistas rechazaron tanto la corriente llamada dogmática —la de la Iglesia oficial— como la atea —la de la completa secularización de la vida— para desarrollar unos planteamientos plenamente armónicos entre ciencia y religión. A diferencia de los sectores más laicistas del republicanismo, Giner no establecía una división tajante entre ellas, por el contrario, entendía que el conocimiento científico y la fe religiosa no eran diversos grados de una misma serie de conocimiento, sino los puntos culminantes de dos procedimientos de conocimiento distintos, que compartían un mismo fin: la búsqueda de la verdad³⁴.

Esta misma posición la desarrolló Gumersindo de Azcárate en sus textos sobre religión e Iglesia. Y fue el común denominador de aquellos que siguieron los dictados de la filosofía de la religión del krausismo. Su expresión más clara

³⁴ Véase, M. Suárez Cortina, «Los caballeros de la razón. Giner de los Ríos y el krausismo en la España del siglo XIX», en M. Suárez Cortina (ed.), *Menéndez Pelayo y su tiempo*, Santander, UIMP, 2011, pp. 341-382.

se puso de manifiesto cuando a mediados de los setenta se formó la Institución Libre de Enseñanza donde se recogió la neutralidad de la institución en los ámbitos filosófico, político y religioso. En el terreno filosófico mostraba la doble pertenencia de su entorno a la filosofía idealista y al positivismo y al darwinismo del que se hicieron eco figuras como Nicolás Salmerón, Urbano González Serrano o Augusto González de Linares; en el político se trataba de afirmar la accidentalidad de las formas de Gobierno, y es por ello que pertenecieron a la ILE liberaldemócratas como Laureano Figuerola o católico liberales como Eugenio Montero Ríos. Finalmente, en el tema religioso esa neutralidad se establecía entre krausistas, católico-liberales o, incluso, libre-pensadores que se acomodaban a unos conceptos deístas de la religión, pero que estaban ajenos a los dictados de las religiones positivas. Esta *neutralidad* facilitaba la convivencia de aquellos que compartían, más allá de sus planteamientos religiosos, la necesidad de una garantía a la libertad de conciencia, y por ello, libertad de cultos, el matrimonio civil y la separación de la Iglesia y el Estado.

Los institucionistas no fueron nunca portadores de un laicismo agresivo. Por el contrario, se mantuvieron siempre en el terreno de la defensa de que el Estado y la Iglesia, para sus propios fines, debían mantenerse separados. Pero en ningún momento expresaron animadversión al fenómeno religioso, que siempre entendieron como básico en la vida del hombre. El laicismo templado de los institucionistas se tradujo en la defensa de una escuela *neutra*, en la que la enseñanza de la religión era muy importante, pero desarrollada al margen de las doctrinas específicas de cada religión positiva. La religión se enseñaba en el marco de la historia de las religiones y de la filosofía de la religión, pero nunca como en la enseñanza oficial del Estado, como catecismo. Para los institucionistas era central la distinción entre Religión, religiones positivas, Iglesia y clero. El anticlericalismo, como veremos poco después entre los católico liberales, era oposición al clericalismo, nunca a la religión en general, ni a las diversas religiones positivas que el hombre fue engendrando en cada momento histórico. Con la separación de la Iglesia y el Estado, los cometidos de ambas instituciones quedaban garantizados sin interferencias entre lo religioso y lo jurídico. El Estado, pues, debía ser *neutral* en los temas de la religión. Se trataba, pues, de garantizar la secularización del Estado, en ningún caso, de la sociedad. El rechazo de los institucionistas a que el Estado tuviera carácter

religioso de cualquier tipo se establecía sobre la exigencia de la independencia de los órdenes jurídico (el Estado) y religioso (la Iglesia). Como resaltaba en 1885 Gumersindo de Azcárate entre Estado e Iglesia debe haber vínculos, pero éstos se establecen sobre la base de la libre voluntad, en el rechazo de toda obligatoriedad confesional:

Cierto que no están desligadas la esfera jurídica y la religiosa, puesto que ésta, además de su carácter sustantivo, tiene otro adjetivo, en virtud del cual debe producirse la vida toda, y por tanto la jurídica, en forma piadosa. Pero esta relación entre una y otra esfera, se ha de mantener libremente, como se mantiene la que se da entre este mismo orden jurídico y el científico; y sin embargo, el Estado no tiene una ciencia oficial, un arte oficial, una economía oficial, y cuando intenta tenerlas, todos sabemos las consecuencias absurdas á que semejante sistema conduce³⁵.

La necesaria secularización del Estado, su neutralidad en temas económicos, religiosos y científicos, no equivalía a secularización de la vida, ya que resultaba perfectamente compatible un Estado neutro con una sociedad perfectamente católica. O a la inversa, un Estado oficialmente católico, confesional, con una sociedad en su mayoría atea. La separación, en definitiva, venía exigida por la necesaria distinción y separación entre las funciones jurídicas y las religiosas. Junto a ello una purificación de la fe y el abandono de las formas barrocas de devoción popular situaron a los institucionistas en el campo de una religiosidad a menudo cercana a la del protestantismo liberal. En las décadas finales del siglo XIX y en los comienzos del XX este institucionismo vio como sus efectivos se acercaban a (o familiarizaban con) el modernismo religioso.

La mejor expresión de esta nueva religiosidad asociada al modernismo religioso en el interior de la cultura institucionista la representan Antonio Machado, Juan Ramón Jiménez y, sobre todo, Luis de Zulueta. Para Luis de Zulueta la religiosidad constituye un ingrediente fundamental de la vida, pero una religiosidad nutrida de amor y de reconocimiento de las verdades que la ciencia y la filosofía han mostrado como verdaderas. En *La oración del incrédulo* dejó de manifiesto ese nuevo sentir religioso que en oposición a los

³⁵ Gumersindo de Azcárate, «El Estado en sus relaciones con la Iglesia», en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, año IX (1885), p. 328.

postulados del nacionalcatolicismo mostró la posibilidad de convergencia entre catolicismo y modernidad³⁶.

4. EL LAICISMO TENUE. FERNANDO GARRIDO, EMILIO CASTELAR Y EL CATOLICISMO LIBERAL

Nuestro sector del republicanismo siempre asoció la república con el progreso y con una versión secularizada del mensaje cristiano. Como planteara ya en sus primeros momentos Fernando Garrido la compatibilidad entre república y cristianismo era plena, toda vez que aquella no era otra cosa que la cristalización en la vida contemporánea del mensaje de Cristo. La confrontación que los católico-liberales tuvieron con la Iglesia española derivó siempre de su rechazo a los ideales de la libertad y la democracia. República, significaba, pues, esa línea progresiva hacia la libertad en la que el mensaje de Cristo se convertía en un horizonte cuyo cumplimiento correspondía a la República. Para los católico-liberales la oposición entre República y catolicismo provenía del rechazo de la Iglesia a aceptar los valores de la modernidad, de la idea de progreso y, en definitiva, su crítica no se asentaba en el terreno religioso, sino en el de la *teocracia* y el *clericalismo*. La religión para el catolicismo liberal era la expresión de una tradición plenamente compatible con la libertad, la democracia y los derechos individuales. En consecuencia, la República, en el marco del horizonte de la democracia liberal, no podía ser sino la mejor garante de los derechos religiosos de las personas. Lo planteaba claramente Fernando Garrido en los años del Sexenio democrático:

¿Cómo han de ser contrarios a la religión unos principios que tienen por base la más completa Libertad individual?

Si la Religión es una necesidad de nuestra alma; si los pueblos son naturalmente religiosos, ¿por qué teméis que cuando sean libres, cuando puedan manifestar y practicar todas las ideas y actos religiosos, peligre la Religión?

En el sistema republicano, los hombres son libres; pueden asociarse, fabricar conventos, y vivir en una cristiana comunidad, y lo pueden hacer sin que

³⁶ Véase Fernando Millán Romeral, «Algunas notas sobre el talante religioso de Luis de Zulueta», en P. F. Álvarez Lázaro y J. M. Vázquez-Romero (eds.), *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, 2005, pp. 171-206.

el gobierno intervenga. Los que deseen dar al clero sus bienes y haciendas, pueden hacerlo también. La práctica de la religión es libre, completamente libre. ¿Por qué, pues, ese horror de cierta parte del clero hacia el sistema republicano? ¿Por qué? Bien fácil es comprenderlo. Porque con la Libertad republicana no podrían estar ocultos sus vicios³⁷.

Esa posición de plena compatibilidad entre progreso, democracia y religión, de denuncia de los vicios del clero, quedó bien reflejada en los debates que en el Sexenio democrático mantuvo Emilio Castelar con el tradicionalismo³⁸. En distintos momentos y escenarios Castelar sostuvo la necesaria compatibilidad entre religión, modernidad y República. El adversario de la propia religión era para Castelar la teocracia, el deseo del clero de ocupar todos los espacios de la vida, el rechazo a reconocer que la modernidad había abierto una vía de conciliación entre la religión y la libertad, cuya expresión no era otra que la libertad de conciencia, garantizada por una democracia liberal que en España encarnaba la república:

Nuestro tiempo —señaló Castelar— reconoce que la religión es obra de la conciencia, y los tiempos antiguos creían que la religión era obra del Estado. Y todos los tiranos han tenido esta idea falsísima de que una ley civil ó una ley política bastaban para producir una creencia religiosa³⁹.

Para el catolicismo liberal de Castelar, pero también del republicano unitario, Eugenio García Ruiz⁴⁰, la religión no puede cerrarse a la modernidad,

³⁷ Fernando Garrido, *La República Democrática, Federal, Universal, nociones elementales de los principios democráticos, dedicadas a las clases productoras*, Barcelona, 1868.

³⁸ Fátima Coca, «Palabras que hablan al espíritu. El discurso sobre la libertad religiosa y la separación de la Iglesia y el Estado de Emilio Castelar», en J. A. Caballero López, J. M. Delgado Idarreta y C. Sáenz de Pipaón Ibáñez (eds.), *Entre Olózaga y Sagasta. Retórica, prensa y poder*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos/Ayuntamiento de Calahorra, 2011, pp. 99-116.

³⁹ Emilio Castelar, «Introducción» a J. Martín de Olías, *Influencia de la religión católica, apostólica romana en la España contemporánea (Estudios de economía social)*, Madrid, Lib. de Francisco Góngora, 1876, p. 16; véase también «Reflexiones sobre la reconciliación entre la iglesia y la democracia», prólogo a la obra de Monseñor Gilbert, *La democracia y su porvenir social y religioso*, Madrid, 1886, pp. 7-35.

⁴⁰ La figura de García Ruiz constituye una singularidad en el republicanismo del Sexenio democrático. Fue uno de los mayores defensores de la república unitaria y del catolicismo liberal. Véanse *Dios y el hombre*, Madrid, 1864 y *La República democrática federal y la república*

dejarse arrastrar por la teocracia. El universo religioso de Castelar se establecía sobre el intento de conciliar Religión y Ciencia, Iglesia y Libertad, el Papado y la República. Para esa compleja articulación en la España de las décadas del medio siglo utilizó los recursos filosóficos que le ofrecía una lectura particular del pensamiento hegeliano⁴¹, en el que establecía no un rechazo de la tradición católica, sino aquella que se correspondía con el dominio de la teocracia que atribuyó al peso de los jesuitas en el dominio de la Iglesia. Según un diseño evolucionista, de fuertes contenidos historicistas, se podían encontrar tres etapas claras en la historia del cristianismo: la de la tesis, la que arranca con la experiencia del primer cristianismo; la de la antítesis, la que se corresponde con los siglos del oscurantismo religioso de la contrarreforma y el dominio de la teocracia y, finalmente, una nueva etapa que para Castelar se abre con el Papado de León XIII, que vendría a cerrar los tiempos oscuros del *Syllabus Errorum* y la *Quanta Cura*. En esta explicación hegeliana de la evolución de la Iglesia, Castelar situaba a León XIII y la Encíclica *Inmortale Dei* (1885) en la apertura de un nuevo horizonte de la convergencia entre catolicismo, libertad y República. El dualismo entre Iglesia oscurantista e Iglesia nueva se debió para Castelar, como se ha señalado, a la ingerencia del jesuitismo, una fuerza cargada de concepciones negras y malignas que había acentuado la contraposición entre religión y libertad e impedido esa compatibilidad entre religión católica y modernidad.

La necesaria convergencia entre religión y modernidad, entre catolicismo y libertad, se veía favorecida por la pérdida del poder temporal de los papas y, en consecuencia, se facilitaba tras *Porta Pia* la reconciliación entre la Iglesia y la democracia. Ese es el propósito del catolicismo liberal de Castelar, cuyos planteamientos constituyen un antecedente de lo que más adelante será la democracia cristiana. La exigencia básica para esta compatibilidad entre democracia, Estado e Iglesia, pasaba por la separación de ambas instancias y en

⁴¹ *unitaria*, Madrid, 1869. Sobre su perfil biográfico véase Pedro Cepeda Calzada, *El político de Amusco. Eugenio García Ruiz*, Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses, 52 (1985), pp. 5-123. Disponible en Red Dialnet.

⁴¹ Carmen Llorca, *Emilio Castelar. Precursor de la democracia cristiana*, Alacant, Institució Juan Gil-Albert, 1999 (1^a ed., 1966); Luis Esteve Ibáñez, *El pensamiento de Emilio Castelar*, Universidad de Alicante, 1989, Microforma; Jorge Vilches García, *Emilio Castelar, la patria y la República*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

la capacidad de la Iglesia, sus dogmas y estructuras de armonizar democracia, progreso y religión católica⁴².

5. LAICISMO Y ANTICLERICALISMOS REPUBLICANOS. ESPACIOS, AGENTES Y REPERTORIOS DE ACCIÓN

Este marco analítico de reconocer (y caracterizar) varios laicismos en el republicanismo español decimonónico presenta la «limitación» de centrarse en el discurso político y religioso de las élites republicanas, de tratarse de una formulación de corte «patrício», en el que resulta dominante la elaboración intelectual de los líderes republicanos, acostumbrados a reflexionar sobre las relaciones entre modernidad, democracia y secularización. Conviene resaltar aquí que el/los anticlericalismo/os del republicanismo presenta/an, a su vez, otras formulaciones de corte popular en los que no es el ensayo o el libro filosófico el modo de expresarse, sino un conjunto de lenguajes y repertorios de acción que poseen una descodificación mucho más compleja de la aquí desarrollada. Aunque no se lleva a cabo aquí un análisis de los escenarios, lenguajes, discursos y repertorios de acción del anticlericalismo popular en el siglo XIX, no podemos, sin embargo, dejar de resaltar que éste se desarrolla como un ingrediente básico de las luchas populares por la democracia republicana. Se ha hecho hincapié en la historiografía que el anticlericalismo popular⁴³ de los núcleos demócrata-republicanos y del anarquismo estaban imbuidos de una religiosidad que chocaba de forma directa con los planteamientos de la Iglesia oficial y que, muy a menudo, estaban asociados a la intervención de un protestantismo que se vinculaba al democratismo⁴⁴. Sin duda, los tipos de religiosidad alternativa al catolicismo oficial constituyeron a mediados y finales del siglo XIX expresiones de repulsa de intenso contenido anticlerical, a menudo

⁴² Véase en este sentido E. Castelar «Reflexiones sobre la reconciliación entre la Iglesia y la democracia», prólogo a *La democracia y su porvenir social y religioso*, de Monseñor Gilbert, Madrid, 1886, pp. 7-35.

⁴³ La aparición de un anticlericalismo popular violento en los mismos inicios de la revolución liberal ha sido analizado por Antonio Moliner Prada, «El anticlericalismo popular durante el bienio 1834-1835», en *Hispania sacra*, 49 (1997), pp. 497-541.

⁴⁴ Véase Demetrio Castro Alfil, «Anarquismo y protestantismo. Reflexiones sobre un viejo argumento», en *Studia Storica. Historia Contemporánea*, 16 (1998), pp. 197-220.

teñidas de una fuerte religiosidad mostrada a través de canales diversos: sociedades carbonarias, grupos demócratas, centros protestantes⁴⁵, sociedades de oficio, cooperativas o ámbitos espiritistas de finales del siglo XIX, que antes y después, y en acomodo a las exigencias del momento, ensayaron repertorios de acción que se alejaban de los rituales oficiales y ponían en práctica fórmulas de culto alternativas.

La denuncia de la asociación entre burguesía conservadora y clero, el rechazo abierto a la teocracia representada por el clero, la búsqueda, a su vez, de una espiritualidad que se asociaba a la moral y prácticas del Evangelio nos permiten hablar de un laicismo singular entre los sectores del democratismo popular, mucho más imbuidos de una fe religiosa que asociaba emancipación humana, religión y República con insurrección social. También a menudo con expresiones diversas de una piedad popular que veía la insurrección como la dimensión de un milenarismo de fuertes contenidos religiosos. Pero tampoco están ausentes repertorios de la propia religión —procesiones del Corpus Christi, homenajes funerarios a sus víctimas, etc.— que mostraban tanto su filiación religiosa como el intento de presentarse como gentes de orden⁴⁶.

En este sentido la variedad de discursos secularizadores en el republicanismo patrício se corresponde con la propia pluralidad de repertorios de acción del republicanismo popular. Vemos que el ensayo, el debate parlamentario o el artículo de periódico caracterizan los modos más utilizados por los líderes republicanos. El alcance de cada uno de ellos era muy diverso, porque tuvieron su territorio de acogida entre las clases medias y, en todo caso, entre los líderes populares. Con todo, sabemos muy bien que esos textos llegaban a las bases populares del republicanismo a través de una mediación de la prensa democrática local y de la lectura, del teatro⁴⁷, que sus dirigentes llevaban a cabo

⁴⁵ Un buen ejemplo de la acción de los núcleos protestantes con el federalismo popular es el caso de Nicolás Alonso Marselau, propietario y director de *El Eco del Evangelio* (1869), apoyado económicamente por un centro protestante norteamericano. Sobre el tema véase Eloy Arias Castañón, «La prensa política de Sevilla en el Sexenio Democrático (1868-1874)», en *Información y ciencia*, Sevilla, Pliegos de Información, 1995, pp. 39-58.

⁴⁶ Guy Thomson, «La revolución de Loja en julio de 1861: la conspiración de los carbonarios y la democracia en la España moderna», en Alda Blanco y Guy Thomson (eds.), *Visiones del liberalismo. Política, identidad y cultura en la España del siglo XIX*, Valencia, PUV, pp. 158-193.

⁴⁷ Gregorio L. de la Fuente Monge, «El teatro republicano de la Gloriosa», en Ayer, 72 (2008), pp. 83-119.

en los cenáculos de los clubes republicanos y en las sociedades y ateneos populares. De otro lado, como muy bien han mostrado Manuel Morales Muñoz y Antonio López Estudillo, entre otros, entre republicanismo federal y anarquismo las fronteras no siempre estuvieron bien delimitadas, de modo que la cohabitación entre un fuerte anarquismo con repertorios de acción de carácter violento y una sentida religiosidad de carácter más o menos milenarista constituyeron una realidad palpable del anticlericalismo republicano popular⁴⁸. De otro lado, el cruce de identidades entre republicanismo federal, anarquismo, librepensamiento e, incluso, espiritismo es una realidad tangible de la España desde la década de los setenta del siglo XIX y claramente desarrollada desde 1900⁴⁹.

En cualquier caso, más allá de esta distinción evidente entre pautas secularizadoras de corte patrício e intelectual, de un lado, y de repertorios de acción y de expresiones populares de clara repulsa del orden social asociado a la monarquía constitucional con el apoyo de la Iglesia, de otro, el republicanismo en su conjunto constituye el referente central de las propuestas laicistas en la España contemporánea. En este sentido, el anticlericalismo republicano constituyó un elemento de vertebración de la propia diversidad del republicanismo; representaba, en la práctica, un elemento de identidad, pero de carácter fragmentario dada la imposibilidad de encontrar un común denominador para la práctica secularizadora. Su diversidad y hasta fuerte confrontación entre modelos de laicismo, ponía en riesgo la propia unidad del movimiento democrático-republicano. De ello da cuenta la experiencia que el republicanismo vivió tras el fracaso de la Primera República Federal de 1873.

La experiencia del anticlericalismo de comienzos del siglo XX muestra cómo el anticlericalismo constituye una constante de la cultura política republicana,

⁴⁸ Esa afinidad también es perceptible entre socialismo, republicanismo y anarquismo como ha mostrado Pere Gabriel, «Republicanismo popular, socialismo, anarquismo y cultura obrera en España (1860-1914)», en J. A. Piqueras, V. Sanz y J. Paniagua (eds.), *Cultura social y política en el mundo del trabajo*, Alzira, UNED, 1999, pp. 211-222.

⁴⁹ Véase Manuel Morales Muñoz, «Republicanismo, anarquismo y librepensamiento: un cruce de identidades», en Manuel Morales Muñoz (ed.), *República y modernidad. El republicanismo en los umbrales del siglo XX*, Málaga, Diputación de Málaga, 2006, pp. 137-148; G. Horta, *De la mística a les barricades. Introducció a l'espiritisme català del segle XIX dins el context oculista europeu*, Barcelona, Proa, 2001; *id.*, *Cos i revolució. L'espiritisme català o les paradoxes de la modernitat*, Barcelona, Edicions de 1984, 2004.

pero que sus mecanismos, agentes y repertorios de acción se ven estimulados en razón de coyunturas políticas o culturales específicas. La crisis de fin de siglo, la convicción de que el conservadurismo alimentaba la recristianización de España y la revitalización republicana desde 1903 acentuaron un anticlericalismo que vio en la cuestión clerical/anticlerical un instrumento de movilización política. Julio de la Cueva ha dado cuenta de esa singular confrontación entre cléricales y anticlericales y los distintos repertorios de acción que están en la base de la movilización anticlerical republicana. La Semana Trágica no sería sino la sobreexposición de una polaridad que estaba inscrita en el ADN de los republicanos, un laicismo interpretado, como ya se ha mostrado, de forma muy distinta en el marco de las diversas culturas científicas y religiosas de los republicanos⁵⁰. La cohabitación entre católico liberales, krausoinstitucionistas, radicales, librepensadores, espiritistas, agnósticos y ateos, nos presenta un panorama plural de un laicismo republicano que tuvo el cometido de exigir la separación de la Iglesia y el Estado, de encontrar un común denominador en la libertad de conciencia, frente a la cual se situó siempre un catolicismo conservador que dotado de fuertes componentes nacionalcatólicos interpretó cualquier crítica al mismo como la expresión de un laicismo que negaba la religión. Una posición que como muy bien conocemos no responde a esa pluralidad de posiciones que siempre albergó en su interior la cultura republicana. La dinámica histórica de la España de la Restauración se ocupó de decantar las posiciones políticas y religiosas de los diversos republicanismos, pero para el adversario político toda crítica al catolicismo oficial devino en un ataque a la religión. Por el contrario, en muchos casos, anticlericalismo y republicanismo se presentaron como dos caras de una misma moneda. Si la monarquía era confesional, el republicanismo sólo podía ser laico, fuera cual fuera la modalidad de laicismo que se presentara. En todo caso el anticlericalismo se erigía en un elemento de identidad central en la cultura republicana antes y después del fin de siglo⁵¹.

⁵⁰ A ese proceso he prestado atención en «Entre cirios, barricadas y bayonetas. El anticlericalismo en la España de fin de siglo», en Antonio Moliner Prada (ed.), *La Semana Trágica de Cataluña*, Barcelona, Nabla, 2009, pp. 25-49. El contenido del mismo está recogido en el capítulo siguiente.

⁵¹ Para una visión global de estos procesos en la España de fin de siglo véase Julio de la Cueva y Feliciano Montero (eds.), *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

EL ANTICLERICALISMO EN LA ESPAÑA DE ENTRE SIGLOS. LA SEMANA TRÁGICA

El problema del clericalismo en España no ha de ser una excepción de la regla, no ha de escapar al método con que se estudian todas las demás cuestiones, el de la observación, el de los números y el de los hechos, el método científico, en suma, el único que puede conducir a la verdad.

Pasó el tiempo en que se hablaba de las cosas de memoria, hilvanando párrafos y más párrafos líricos y declamatorios, repletos de lugares comunes, de los argumentos de relumbrón en pro ó en contra de una tesis. Estos tiempos que corren son del dominio de los investigadores, y como para conocer el estado político de una nación, los credos de los partidos y el valor efectivo de sus representantes el camino más corto es el de ir á preguntar su opinión á personajes y personajillos, construyendo a fuerza de interviúis el cuadro de la fisonomía pública de un país, del mismo modo para desentrañar el grado de amenaza y del peligro del clericalismo lo más seguro es indagar cuántas y cuáles son las Comunidades religiosas, porqué trámites ha pasado su introducción en España y negociaciones que precedieron al proyecto de ley autorizando al Gobierno para ratificar el Convenio entre España y la Santa Sede, firmado en Madrid el 19 de junio de 1904.

Luis Morote, *Los frailes en España*, Madrid, Imp. de Fortanet, 1904, pp. 7-8.

Cuando en 1904, poco después de la firma por el gobierno conservador del Convenio con la Santa Sede¹, se planteaba Luis Morote el problema del clericalismo en la España de entre siglos haciendo referencia a una cuestión

¹ El convenio con la Santa Sede fue promovido por Rodríguez Sampedro, aprobado en las Cortes y publicado en la *Gaceta de Madrid* el 23 de junio de 1904. El debate en el Senado se prolongó del 3 al 28 de noviembre, pero la clausura de las Cortes el 17 de diciembre impidió

que constituye uno de los grandes ejes de la reflexión sobre la España contemporánea: el de la confrontación entre secularización² y confesionalidad; esto es, el modo particular que en España se reguló la relación entre la Iglesia y el Estado, y de forma más específica, y directamente política, la tensión y combate entre el clericalismo y el anticlericalismo, derivada de la confrontación más o menos abierta, a veces cruenta, entre los sectores adscritos, de un lado, al territorio del laicismo³, y de otro a aquel que potenciaba la confesionalidad del Estado y la catolicidad de la nación española y que tuvo por derivado el clericalismo.

Historiadores, sociólogos y antropólogos han prestado mucha atención a explicar las causas —y las diversas manifestaciones— que a lo largo de más de un siglo caracterizaron las luchas entre clericalismo y anticlericalismo. Esa confrontación alcanzó en el fin de siglo una especial relevancia cuando el movimiento católico, de un lado, y el laicismo anticlerical, de otro, combatieron abiertamente en un momento de crisis nacional. La explicación de las razones

su ratificación como Ley del Estado. Para un análisis de todo el proceso véase la tesis doctoral de Ángel Cobacho López, *Relaciones entre España y la Santa Sede durante la fase final de la Restauración (1902-1923). La cuestión matrimonial*, Murcia, 2008. Disponible en red.

² Secularización y laicismo constituyen referentes básicos de la relación entre modernidad y religión. Para un análisis del significado de los términos y su uso por las distintas ciencias sociales y humanas véanse Giacomo Marramao, *Poder y secularización*, Barcelona, Península, 1989; Karel Dobbelaere, «Secularization: A multidimensional concept», en *Current Sociology*, 29 (1981), pp. 1-21; Jean Bauberot, *Laïcité, 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil, 2004, pp. 50 y ss.; René Remond, *La secolarizzazione. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Roma, Laterza, 1998; Michel Burleigh, *Poder terrenal. Religión y política en Europa. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*, Madrid, Taurus, 2005.

³ Un recorrido por las propuestas secularizadoras y anticlericales en la España contemporánea en Emilio La Parra y Manuel Suárez Cortina (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998; también Manuel Suárez Cortina (ed.), *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001; Pedro Álvarez Lázaro (ed.), *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*, Madrid, UPCO, 1996; Julio de la Cueva y Feliciano Montero (eds.), *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007; Julio de la Cueva y Feliciano Montero (eds.), *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*, Alcalá de Henares, UAH, 2012; Rafael Díaz-Salazar, *España laica. Ciudadanía y convivencia nacional*, Madrid, Espasa, 2007; Pilar Salomón, «Laicismo y movilización anticlerical en la cultura política republicana española», en Danièle Bussy Genevois (ed.), *La laicización a debate. Interpretación, prácticas, resistencias (España, Italia, Francia, América Latina). Siglos XIX-XXI*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2011, pp. 305-335.

de ese recrudecimiento que llevó a la violencia anticlerical de la Semana Trágica hay que encontrarla no sólo en la singular coyuntura de 1909, sino en una diversidad de circunstancias y de procesos que en los años anteriores trasladaron la lucha entre ambas corrientes desde una permanente dimensión cultural a otra abiertamente política. Porque es en la política donde hay que ubicar la explicación del conflicto clerical/anticlerical en la España de fin de siglo. Fueron políticas las líneas directrices que hicieron que la lucha entre laicistas y confessionales se recrudeciera tanto por razones de la crisis nacional, como por la influencia de la política francesa que llevaría en 1905 a la separación de la Iglesia y el Estado. Con todo, la explicación del porqué entre 1900 y 1909 se recrudeció esa vieja confrontación habría que detallarla a partir de un conjunto de manifestaciones que sintéticamente abordaremos a partir de varios aspectos, independientes, pero intensamente relacionados entre sí: el *primero* alude a la propia situación del catolicismo español en la Restauración, a las relaciones Iglesia y Estado y a la tensión que esa situación provocaba en el terreno del laicismo, sobre todo del campo republicano; el *segundo* remite a la dinámica política secularizadora que desde el gobierno desarrolló Canalejas a comienzos de siglo; el *tercero* se ubica en la caracterización del anticlericalismo popular, aquel conjunto de experiencias de acción colectiva, de movilización y ocupación de la calle que propiciaron los republicanos y que caracterizó el anticlericalismo de la primera década del siglo XX; *finalmente*, como conclusión se hace referencia a la eclosión anticlerical y sacrofóbica que conoció la Semana Trágica y la ulterior descomposición del movimiento anticlerical en los años siguientes.

1. LA IGLESIA EN LA RESTAURACIÓN, UN MOVIMIENTO CATÓLICO EN ALZA

Anque es reconocible una posición de privilegio de la Iglesia católica en la España del siglo XIX, asentada ya sobre el tratamiento primero de la Constitución de 1812 y por la firma del Concordato de 1851, más tarde, lo cierto es que fue en la Restauración cuando se observa una creciente fuerza derivada del apoyo recibido por parte del canovismo. Manuel Revuelta⁴, Julio

⁴ Manuel Revuelta, *La compañía de Jesús en la España contemporánea. Tomo II. Expansión en tiempos recios (1884-1906)*, Madrid/Santander, Sal Térea/Universidad Pontificia de Comillas/

de la Cueva⁵ y Feliciano Montero⁶, entre otros, han mostrado cómo desde la década de los ochenta la Iglesia asistió a una fuerte recuperación y cómo el movimiento católico desarrolló un activismo destinado tanto a frenar la creciente secularización como a buscar un nuevo marco de afirmación social. En esos años la revitalización de la Iglesia católica fue claramente visible. Desde las reformas liberales el número de religiosos había experimentado un crecimiento suave. Así en 1840 apenas podemos hablar de religiosos y las religiosas no sobrepasaban los 11.000 efectivos. Años después en 1863 los religiosos varones no llegaban a dos mil y las religiosas alcanzaban la cifra de 18.819; en 1900 se llegaba, sin embargo, a la cifra de 12.142 religiosos y 42.296 religiosas⁷. Esa situación se había logrado a partir de una lectura flexible del Concordato y del apoyo implícito que los conservadores dieron a la Iglesia, una vez que el Vaticano, perdidas las esperanzas de lograr que la Constitución de 1876 garantizara la Unidad Católica⁸, se convirtió en un apoyo firme del nuevo orden político nacido tras el golpe militar de Martínez Campos en diciembre de 1874.

En ese ambiente conservador y burgués la Iglesia española, aunque dividida internamente entre carlistas y liberales, pudo desarrollar una activa política de movilización que encontró su mejor expresión en los Congresos católicos que, a semejanza de la obra italiana *Opera dei Congresi*, desarrolló entre 1889 y 1902. Desde 1889 que se reunió en Madrid el Primer Congreso Católico nacional por iniciativa del obispo Sancha, le siguieron Zaragoza (1890), Sevilla (1892) y Tarragona (1894), junto a otros eucarísticos en Valencia (1893), y Lugo

Mensajero, 1991; *id.*, *El anticlericalismo español en sus documentos*, Barcelona, Ariel Practicum, 1999; *id.*, «La recuperación eclesiástica y el rechazo anticlerical en el cambio de siglo», en J. L. García Delgado (ed.), *España entre dos siglos (1875-1931). Continuidad y cambio*, Madrid, Siglo XXI, 1991, pp. 213-234.

⁵ Julio de la Cueva Merino, «Clericalismo y movilización católica en la España de la Restauración», en Julio de la Cueva Merino y Ángel Luis López Villaverde (coords.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la restauración a la transición*, Cuenca, Centro de Estudios de Castilla-La Mancha, 2005, pp. 27-50.

⁶ Feliciano Montero, *El movimiento católico en España*, Madrid, Eudema, 1993.

⁷ Véase William Callahan, *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, Barcelona, Crítica, 2003; las cifras que para el fin de siglo ofrece Luis Morote son semejantes: 40.030 religiosas y 10.630 religiosos, *Los frailes en España*, p. 10.

⁸ Véase Cristóbal Robles, *Insurrección o legalidad. Los Católicos y la Restauración*, Madrid, CSIC, 1988.

(1895), además de otras iniciativas como la peregrinación «obrera» a Roma en 1894⁹. En esta Iglesia, dividida y protegida al mismo tiempo, la aplicación de las directrices papales no fue fácil de desarrollar, dada la fuerza que en su interior tuvieron los sectores asociados al tradicionalismo y al integrismo¹⁰. En el terreno organizativo, por su parte, las autoridades estimularon la presencia de la Iglesia (congresos, escuelas católicas, sindicatos y organizaciones sociales de diverso carácter...) al tiempo que denunciaban el proceso creciente de secularización y laicización de la sociedad. La sintonía con el Estado permitió una recuperación evidente: se cubrieron sedes vacantes, se abrieron nuevos seminarios, se expandió la enseñanza en colegios de religiosos, se abrieron círculos obreros y sindicatos confesionales.

En definitiva, tanto por sus cifras objetivas, como por la percepción que de ello se tenía en la época, la Iglesia experimentó una considerable expansión que encontró su mejor traducción en el nacimiento y desarrollo de la llamada Acción Católica, de fuertes componentes femeninos¹¹. Esta iniciativa no era sólo una expresión de fuerza, sino también el resultado de su tenacidad por estar presente en la sociedad y una aplicación de las directrices emanadas del papa León XIII. Frances Lannon¹² y Feliciano Montero han resaltado cómo la práctica católica en España estaba muy asentada en momentos de fuerte apoyo estatal, pero mostraba muestras de debilidad ante la presión anticlerical. En los años de fin de siglo la percepción mutua que cléricales y anticlericales tuvieron el uno del otro era de la propia debilidad y la fuerza del adversario¹³.

⁹ Feliciano Montero, «El catolicismo español finisecular y la crisis del 98», en *Studia Histórica*, 15 (1997), pp. 221-237.

¹⁰ Véase Antonio Moliner Prada, *Félix Sardá i Salvany y el integrismo en la Restauración*, Barcelona, Bellaterra/UAB, 2000.

¹¹ Para el caso de Cataluña es representativo el trabajo de Amelia García Checa, *Ideología y práctica de la Acción Social católica femenina (Cataluña, 1900-1930)*, Málaga, Universidad de Málaga, 2007; para una mirada general sobre las relaciones entre el catolicismo y la mujer véase Rebeca Arce Pinedo, *Dios, Patria y Hogar. La construcción social de la mujer española por el catolicismo y las derechas en el primer tercio del siglo XX*, Santander, PublIcan, 2008.

¹² Frances Lannon, *Privilegio, persecución y profecía: La Iglesia Católica en España, 1875-1975*, Madrid, Alianza Ed., 1990.

¹³ Véase Julio de la Cueva Merino y Feliciano Montero, «Clericalismo y anticlericalismo entre dos siglos: percepciones recíprocas», en J. de la Cueva y F. Montero (eds.), *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, pp. 101-120.

No es de sorprender, pues, que ambos magnificaran sus percepciones para establecer un combate que habría de recrudecerse en el ambiente de decadencia y crisis nacional que siguió la derrota militar y diplomática de 1898.

La crisis de fin de siglo tuvo así una lectura singular en el terreno de la confrontación entre laicismo y confesionalidad. Julio de la Cueva¹⁴ ha estudiado ambos fenómenos desde la perspectiva de su articulación como acción colectiva, con sus *tiempos, agentes y repertorios* de protesta, presentando un panorama bien articulado de la complejidad y magnitud de la confrontación entre cléricales y anticlericales en los años primeros del siglo XX. El resultado fue que ambos contendientes afinaron sus propuestas y acciones y se enfrentaron por el control social y político en un momento especialmente complicado de la vida política nacional. La Iglesia estimuló la movilización de los católicos a partir de un conjunto de iniciativas que presentaron una imagen de un catolicismo muy dinámico dispuesto a aprovechar todos los recursos a su alcance. Se abrieron y reformaron seminarios, se restablecieron congregaciones religiosas con un considerable crecimiento de efectivos y se produjo un aumento espectacular de la presencia eclesiástica en los campos de la instrucción y la beneficencia. Se hicieron muy visibles las manifestaciones públicas de piedad y en su conjunto el movimiento católico experimentó un fuerte crecimiento. Esa cultura católica revitalizada y movilizada adquirió unos rasgos que acentuaron la confrontación con aquella otra laica que dominó el discurso y prácticas de los anticlericales. En definitiva, como concluye el propio De la Cueva¹⁵, esa cultura se caracterizaba por tener tres rasgos dominantes: de *movilización, profundamente antiliberal y nacional-católica y de resistencia*.

¹⁴ Véase «Movilización, política e identidad anticlerical, 1898-1910», en Ayer, 27 (1997), pp. 101-126; *id.*, «Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923», en *Historia y Política*, 3 (2000), pp. 58-75; para una fundamentación teórica de la movilización véase D. McAdam, J. D. McCarthy y M. N. Zald (eds.), *Movimientos sociales: perspectivas comparadas. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales*, Madrid, Istmo, 1999.

¹⁵ Julio de la Cueva, «Cultura y movilización en el movimiento católico de la Restauración (1899-1913)», en Manuel Suárez Cortina (ed.), *La cultura española en la Restauración*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1999, pp. 169-192; *id.*, «Clericalismo y movilización católica en la España de la Restauración», en Julio de la Cueva Merino y Ángel Luis López Villaverde (coords.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la restauración a la transición...*, citado, pp. 27-50.

El dinamismo de los católicos expresaba su propia fuerza reactiva ante el proceso secularizador que también se hacía visible en la sociedad española. Se trataba de una respuesta estructurada y coordinada que a finales del siglo XIX iba a mostrar cómo cléricas y anticlericales daban paso a un nueva fase en la que la movilización social adquiría un nuevo sentido. Del lado católico se abandonó el marco de los cauces políticos habituales para iniciar una fase de verdadera acción colectiva contra la secularización y las políticas liberales de corte anticlerical. La idea de «defensa social» que inició a comienzos del siglo XX aprovechó tanto los recursos de movilización tradicionales de la Iglesia —romerías, procesiones, beatificaciones, peregrinaciones, etc.— como el conjunto de repertorios que sus adversarios pusieron en práctica, dando muestra de una fuerza considerable. El culto a Jesucristo, la adhesión a su figura a través de su representación como Sagrado Corazón de Jesús, el culto a María conformaron otros tantos ejes desde los cuales se articuló la movilización contra el laicismo y la secularización que parecían emerger en el fin de siglo. Desde las décadas finales el siglo XIX fue perceptible la multiplicación de actos de piedad vinculados a la virgen: congregaciones marianas, patronatos marianos, coronación de imágenes, procesiones, peregrinaciones, construcción y reconstrucción de santuarios, conmemoración del cincuentenario de la definición dogmática de la Inmaculada Concepción (1904). En este ambiente resalta el intento de convertir el Santuario del Pilar en Zaragoza como un nuevo Lourdes, un proyecto que finalmente no se cumplió pero que en 1904 y 1905 conoció la visita de una peregrinación considerable. Todo ello era muestra de esa vitalidad que mostraba la Iglesia, pero no menos un síntoma de las amenazas que presentaba para los proyectos secularizadores.

Esta mirada sobre una Iglesia revitalizada que se acomoda a las nuevas formas de movilización y que, al mismo tiempo, se encuentra internamente dividida, va a constituir un elemento de confrontación con aquellas propuestas secularizadoras que vieron en la religión una manifestación del tradicionalismo filosófico y político y que al mismo tiempo también ensayaron nuevos instrumentos de movilización y lucha. El trasfondo de la crisis del 98 no hizo otra cosa que alimentar una percepción recíproca de temor y animadversión: los católicos ante el miedo a una creciente secularización y los laicistas, por su parte, denunciando el crecimiento de las congregaciones, el paso del catolicismo a ocupar la calle. De otro lado, el peso que en su interior tenían los efectivos

tradicionalistas, especialmente perceptibles en el interior de las órdenes religiosas, la «marea negra» que reiteradamente denunciaban los laicistas para referirse al crecimiento de los religiosos, acentuó la percepción del componente «reaccionario» del campo católico.

2. CATÓLICOS, MASONES Y LIBREPENSADORES EN EL FIN DE SIGLO

A lo largo de todo el siglo XIX la confrontación entre clericalismo y anticlericalismo se había desarrollado dentro de los cauces tradicionales. La crítica moral a la Iglesia, la presencia de un sector laicista en el ambiente científico e intelectual de los republicanos y del anarquismo era una constante que no adoptó nuevos registros hasta que en la crisis de fin de siglo la confrontación dio un salto cualitativo para encontrar nuevos cauces de expresión y nuevos protagonistas. ¿Cuáles fueron los factores que facilitaron o potenciaron ese nuevo registro de confrontación? ¿Hasta qué punto la dinamización del catolicismo fue la que estimuló la reacción anticlerical? ¿Cuál fue el papel de los intelectuales¹⁶ en la cristalización del nuevo fenómeno de movilización anticlerical? ¿La política liberal de Canalejas fue la que determinó la agenda del anticlericalismo de comienzos del siglo XX? Resulta evidente que el ambiente social y político del fin de siglo, con la crisis colonial y la derrota ulterior, generaron una crisis de conciencia en la que la confrontación clericalismo/anticlericalismo pasó a un primer plano. Varios fueron los factores coyunturales que ayudaron a avivar lo que ya estaba presente en la cultura del momento.

De una parte, esa ya señalada revitalización del catolicismo se nutrió del crecimiento y presencia de unas órdenes religiosas que mayoritariamente habían mostrado su oposición frontal a los principios y marcos institucionales del liberalismo. En el campo del liberalismo y del republicanismo la idea de

¹⁶ La relación de los intelectuales con el republicanismo y el anticlericalismo ha sido objeto de diversos tratamientos. Véanse José Álvarez Junco, «Los intelectuales, anticlericalismo y republicanismo», en J. L. García Delgado (ed.), *Los orígenes culturales de la Segunda República*, Madrid, Siglo XXI, pp. 101-126; Santos Juliá, *Historias de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004; Manuel Suárez Cortina, «Las élites intelectuales y la política en la España liberal», en Vicente Salavert y Manuel Suárez Cortina (eds.), *El regeneracionismo en España. Política, educación, ciencia y sociedad*, Valencia, PUV, 2007, pp. 261-293.

que las órdenes religiosas estaban asociadas al integrismo y al carlismo actuó como un revulsivo que identificó la causa católica con el antiliberalismo. Como resultado, en las dos últimas décadas del siglo XIX se estimuló un anticlericalismo que hizo de las órdenes su principal referente. Y de forma especial por su actividad docente que se asociaba a la presencia del catolicismo entre las clases medias y el conservadurismo social y político. A través de ellas se hacía una comparación entre una enseñanza pública, orientada a las clases populares, poco o nada dotada, y aquellas iniciativas que las órdenes desarrollaron en los núcleos urbanos, asociados a las clases medias y altas que facilitaba una identificación entre educación religiosa, preponderancia social y económica y antiliberalismo. La imagen del otro proyectó de este modo un mundo educativo bipolar donde los burgueses enviaban a sus hijos a los colegios de los religiosos, mientras que los núcleos progresistas asociados a las clases populares presentaban como alternativa las *escuelas laicas*¹⁷, allí donde los republicanos, aunque de forma limitada, tuvieron capacidad de emprender iniciativas propias. Esa guerra educativa alcanzó en los años de la Restauración su mejor expresión. La fuerza de la enseñanza religiosa, apoyada por las clases medias urbanas y por los gobiernos conservadores, contrasta con aquellas iniciativas que desde un laicismo variable apostaron unas veces por el laicismo educativo —*escuelas laicas*— otras porque la enseñanza religiosa se desarrollara en los marcos de su propia esfera —en las parroquias— y no en la escuela pública, como postularon los defensores de las *escuelas neutras*¹⁸.

Sin duda, esa mirada reciproca de deslegitimación y de abierta confrontación muchas veces, se vio alimentada por la propia política papal. La asociación que se observa entre laicismo, masonería y librepensamiento chocaba abiertamente con el contenido que sobre ambos difundieron no sólo los obispos, sino los propios textos papales. La condena de la masonería por la Iglesia desde el

¹⁷ Alfonso Capitán ha expuesto las líneas generales de la escuela republicana en *Republicanismo y educación en España (1873-1951)*, Madrid, Dykinson, 2002.

¹⁸ Las escuelas neutras estuvieron asociadas a aquellas propuestas donde el institucionismo tuvo mayor representación. La más conocida fue la de Gijón donde colaboraron reformistas, republicanos y hasta anarquistas como Eleuterio Quintanilla. Véase Macrino Fernández Riera, *La Escuela Neutra Graduada de Gijón*, Oviedo, KRK, 2005. Para la implantación del institucionismo en Cataluña véase Buenaventura Delgado, *La Institución Libre de Enseñanza en Cataluña*, Barcelona, Ariel Practicum, 2000.

siglo XVIII se vio complementada por el tratamiento que le dio León XIII en la *Encíclica Humanum Genus* de 20 de abril de 1884, cuando establecía con claridad la existencia de dos universos antagónicos, el de la religión y de la masonería¹⁹.

En el decurso de los siglos —señalaba la *Humanum Genus*—, las dos ciudades han luchado, la una contra la otra, con armas tan distintas como los métodos, aunque no siempre con igual ímpetu y ardor. En nuestros días, todos los que favorecen la peor parte parecen conspirar a una y pelear con la mayor vehemencia, bajo la guía y auxilio de la sociedad que llaman de los Masones, por doquier dilatada y firmemente constituida. Sin disimular ya sus intentos, con la mayor audacia se revuelven contra la majestad de Dios, maquinan abiertamente y en público la ruina de la Santa Iglesia, y esto con el propósito de despojar, si pudiesen, enteramente a los pueblos cristianos de los beneficios conquistados por Jesucristo, nuestro Salvador.

La representación simbólica de dos mundos enfrentados e incompatibles, el de la masonería, el de la libertad de conciencia, de la democracia y el republicanismo, de un lado, y el de la religión, de otro, venía determinado por la propia concepción que de la religión desarrollaron unos y otros en el fin de siglo. No debemos dejar de lado que el catolicismo español, más aún que el Vaticano, presentaba unos rasgos muy arcaicos, con una negativa a aceptar como validos los logros de la ciencia y el pensamiento modernos, con un vínculo muy fuerte con el tradicionalismo y el integrismo que llevó a publicar la Encíclica *Cum multa* en 1882 en un intento por mediar entre las dos facciones irreconciliables del catolicismo español. Esa posición de rechazo de la modernidad en todas sus manifestaciones ya había sido contestada previamente por el krausismo y el catolicismo liberal, núcleos muy reducidos de un catolicismo que trataba de conciliar religión y modernidad, pero que se vieron marginados de una Iglesia que endureció su discurso como habrían de observar los, a su vez, muy escasos sectores del modernismo religioso a principios del siglo XX²⁰.

¹⁹ Julio de la Cueva ha recorrido esa relación en la historiografía reciente, «Balance y tareas de estudio del anticlericalismo español: una perspectiva desde la historia de la masonería», en J. A. Ferrer Benimeli (coord.), *La masonería española en el 2000. Una revisión histórica*, Zaragoza, Centro de Estudios históricos de la Masonería, 2001, pp. 35-40.

²⁰ Las características de la religiosidad krausista han sido objeto de atención detallada por Gonzalo Capellán de Miguel, *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una*

Si el catolicismo era interpretable en términos de rechazo de la modernidad²¹, no es de sorprender que en varios sectores del liberalismo y, sobre todo, entre aquellos núcleos del laicismo más declarado, la religión se viera únicamente como una operación antimodernizadora, como un recurso de viejas tradiciones, poco o nada afín con las ambiciones de aquellos sectores que asociaron desarrollo social, modernidad y democracia con la crítica a la religión católica y sus representantes e instituciones. En el terreno del laicismo la modernidad era interpretada como aquella propuesta de orden social donde la religión quedaba, en el mejor de los casos, relegada al terreno de la conciencia individual, pero resultaba imprescindible arrojarla del campo político, de la Escuela y del Estado. De una u otra forma esa era la propuesta que desarrollaron los diversos grupos de librepensadores que se opusieron con fuerza a cualquier expresión religiosa tal y como era concebida por la Iglesia católica. Con todo, en el terreno del laicismo, del anticlericalismo más vivo, resulta imprescindible establecer ciertas precisiones respecto de la religión. Una cosa fueron los materialistas y agnósticos que trataron en todo momento de secularizar la sociedad, y otra aquellos otros que, como los propios librepensadores, aceptaron a Dios como principio del universo, pero rechazaron toda manifestación de fe asentada sobre los principios de las religiones reveladas. De otro lado, incluso en el terreno de los krausoinstitucionistas, que consideraron la religión como un ingrediente fundamental de la vida del hombre, rechazaron también los dogmas que la Iglesia venía imponiendo desde mediados del siglo XIX: la *Inmaculada Concepción* (1854), el *Syllabus Errorum* y la *Quanta Cura* (1864) así como los planteamientos el *Vaticano I* que determinó la infalibilidad del Papa cuando hablaba *Ex cátedra*.

Esta separación de la Iglesia, el intento de establecer un nuevo marco de relaciones entre sociedad moderna, ciencia, razón y religión encontró buen acomodo en el terreno del republicanismo de fin de siglo: federales de uno y otro signo, progresistas, radicales, anarquistas se asociaron a una propuesta laicista que alcanzó diversas versiones. La espiritualidad en el fin de siglo, de modo

sociedad en conflicto, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006; *id.*, *Gumersindo de Azcárate. Una biografía intelectual*, Valladolid, JCL, 2006.

²¹ Las complejas relaciones entre modernidad y catolicismo han sido estudiadas para el caso vasco por Joseba Louzao Villar, *Soldados de la fe o amantes el progreso. Catolicismo y modernidad en Vizcaya*, Logroño, G9 Ediciones, 2011.

especial, entre amplios sectores de las clases populares, politizadas y en busca de un nuevo horizonte social, apostó por propuestas muy alejadas de la Iglesia oficial. Algunos sectores se acercaron a otras iglesias²² que, aunque minoritarias, conocieron un crecimiento a la sombra de la tolerancia que establecía la Constitución de 1876. En aquellos núcleos de sensibilidad religiosa, de componentes más heterodoxos, se observa el desarrollo de manifestaciones religiosas asociadas a utopías de emancipación que tomaron a menudo la forma del espiritismo.

La convergencia de propuestas republicanas federales o anarquistas con el espiritismo está bien documentada en Cataluña desde las décadas finales del siglo XIX, cuando aparece como un sistema conceptual integral donde se construyen diversos proyectos sociales de carácter emancipador. Con casi un centenar de centros entre la Primera República y el fin de siglo el espiritismo fue algo más que un testimonio de nuevas maneras de enfrentarse al hecho religioso. Mostró una capacidad de movilización y de articulación de un movimiento en el que se pueden detectar procesos de afirmación feminista²³, antimilitarista y anticlerical. Y con ellos todo un universo de utopía²⁴ en el que la propuesta de un nuevo orden social resultaba incompatible con el Estado centralista, burgués y católico. Poco estudiado hasta hace poco, el espiritismo cuenta ahora con diversas investigaciones que han puesto de manifiesto el alcance político de sus propuestas, el ingrediente de racionalidad popular que trataba de dar a un movimiento que adquiría formas espiritistas en el terreno religioso y democráticas, federales y anarquistas en el político. Gerard Horta²⁵ ha tratado de rescatar estas manifestaciones del olvido historiográfico y ha resaltado como sus regis-

²² Juan Bautista Vilar se ha acercado a las dificultades y desarrollo del protestantismo en España, *Intolerancia y libertad en la España contemporánea: los orígenes del protestantismo español actual*, Madrid, Istmo, 1994.

²³ Véase Mª Dolores Ramos, «Heterodoxias religiosas, familias espiritistas y apostólicas laicas a finales del siglo XIX: Amalia Domingo Soler y Belén Sárraga Hernández», en *Historia Social*, 53 (2005), pp. 65-83.

²⁴ Las utopías en el siglo XIX han sido objeto de interés reciente. Véanse José Luis Calvo Carilla, *El sueño sostenible. Estudios sobre la utopía literaria en España*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2008; Manuel Suárez Cortina (ed.), *Utopías, quimeras y desencantos. El universo utópico en la España liberal*, Santander, PUBLICAN, 2008.

²⁵ Gerard Horta, *Cos i revolució. L'espiritisme català o les paradoxes de la modernitat*, Barcelona, Edicions de 1984, 2004.

tos culturales estaban en la línea de la integración conceptual (de orígenes gnósticos en el medio cristiano) entre fe y razón. A partir del intento de fusión entre fe y razón, entre espíritu y materia, el espiritismo trató de desarrollar su propia utopía racionalista. Aceptaba el mensaje moral y humano de Jesucristo, pero rechazaba el universo dogmático, la moral y la interferencia de la Iglesia en la sociedad y el Estado contemporáneo. En ese rechazo llegaba a encontrar legítima la violencia, como había hecho el propio Jesús al echar a latigazos a los mercaderes del templo. Los espiritistas se oponían igualmente a la pretensión de los sacerdotes católicos de la eficacia ritual de sus actos, como nexo entre el orden divino y el terrenal.

El rechazo de los presupuestos morales y de las actividades litúrgicas del catolicismo fue constante en el terreno del espiritismo. Como se recoge en el *Primer Congreso Internacional Espiritista* celebrado en 1888 en Barcelona con la asistencia de setenta delegaciones de toda Europa y de América, el referente de la divinidad no está en ninguna ceremonia ni en la Iglesia, sino en la conciencia de cada hombre.

El altar de la divinidad reside en la conciencia, en el alma misma, en el yo consciente y responsable. El progreso es una ley moral que gravita de un modo constante, preciso y uniforme, y la cual nunca estudiaremos bastante á pesar de hallarse basada en los más elevados principios de justicia y sabiduría, constituyendo por decirlo así el fiel de la balanza de la creación, y por lo tanto, de indiscutible influencia en los pueblos y en las humanidades; en las sociedades y en los hombres de todos los tiempos, de todas las edades, de las épocas todas y de todas las generaciones; haciendo contraste con las mil y mil concepciones de las religiones positivas en pro de los potentados, á quienes prometen ulterior recompensa; así, pues, bajo este último punto de vista, no resulta deficiente, sino falsa de toda falsoedad la ley, é igualmente sus principios religiosos y sociales.

(...) Si el Dios que nosotros admitimos es el que queda descrito aunque á grandes rasgos, si su templo es la obra total de la creación universal, y si el altar reside en la parte íntima del ser, es preciso borrar para siempre aquellos lugares de postergación, ora temporal ó ya perpetua, que relegan las almas al olvido del Dios verdadero²⁶.

²⁶ *Primer Congreso Internacional Espiritista. Septiembre de 1888 Barcelona. Representaciones, adhesiones, sesiones públicas, sesiones privadas, conclusiones, documentos, etc. Reseña Completa,*

Esta concepción de la humanidad, del progreso y de Dios, de la religión como el territorio de la libre conciencia, les acercó a diversas propuestas de la concepción religiosa de los positivistas y librepensadores que desarrollaron el Congreso Internacional de Librepensadores en Madrid en 1892, donde participaron de un manera muy activa figuras del republicanismo como Fernando Lozano, director de *Las Dominicales del Librepensamiento*, Francisco Ferrer y Guardia el fundador de la *Escuela Moderna* y el propio Nicolás Salmerón, en aquellos momentos dirigente del Partido Centralista, que acogía tanto a krausoinstitucionistas como a librepensadores. La conexión entre federales, anarquistas y diversos sectores del librepensamiento y de la masonería²⁷ se asentaba sobre el rechazo de la religión concordataria y de la búsqueda de horizontes sociales y políticos ajenos por completo al orden socio-político de la Restauración. El anticlericalismo devino, pues, en un instrumento de lucha política que, más allá de sus propias ideas sobre la religión y el tratamiento que el Estado debía darle, convergía con un movimiento social que habría de verse estimulado de una manera directa por los acontecimientos de 1898. La primera década del siglo XX vio cómo en plena crisis de conciencia la confrontación entre anticlericalismo y confesionalidad adoptó nuevas formas y se convirtió en un ingrediente central de la política española en su tránsito a la modernidad²⁸.

Barcelona, Imprenta de Daniel Cortezo y Cª Editores, 1888, pp. 155-156. Recogido también en G. Horta, «Espiritismo y lucha social en Cataluña a finales del siglo XIX», en *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 31 (2004), p. 35.

²⁷ Enric Olive Serret se ha ocupado de resaltar esa fuerte imbricación de sectores anarquistas con la masonería. Véase «El movimiento anarquista catalán y la masonería en el último tercio del siglo XIX. Anselmo Lorenzo y la logia “Hijos del Trabajo”», en J. A. Ferrer Benimeli (coord.), *La masonería en la historia de España*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1985, disponible en Dialnet (PDF). Pedro Álvarez Lázaro ha resaltado también los nexos y particularidades que caracterizaron tanto la masonería como el librepensamiento, *Masonería y librepensamiento en la España de la Restauración (aproximación histórica)*, Madrid, UPCM, 1985.

²⁸ Para una caracterización de la crisis de fin de siglo y los discursos de regeneración que emergieron en aquellos momentos véase Juan Pan Montojo (coord.), *Más se perdió en Cuba. España, 1898 y la crisis de fin de siglo*, Madrid, Alianza Ed., 1998; Pedro Cerezo Galán, *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003. Vicente Salavert y Manuel Suárez Cortina (eds.), *El regeneracionismo en España. Política, educación, ciencia y sociedad*, citado.

3. CANALEJAS Y LA POLÍTICA LIBERAL

Tras la crisis del 98 el anticlericalismo apareció como uno de los elementos más llamativos de la nueva situación política. Factores internacionales como la política religiosa en Francia, de un lado, la conjunción de varias circunstancias internas como el anuncio de la boda de la princesa de Asturias con el conde de Caserta, hijo de don Carlos de filiación carlista, la misma política iniciada por José Canalejas, o la movilización anticlerical derivada del estreno del drama *Electra* de Benito Pérez Galdós²⁹, de otro, contribuyeron a situar la cuestión religiosa en el centro de la vida política. Por otra parte, el conflicto que llevó a la señorita Ubao a un juicio sonoro hizo de los jesuitas el centro de atención de todo el laicismo con el singular dato de que fueran Antonio Maura y Nicolás Salmerón los representantes de las partes. Ese caldo de cultivo, combinado con la propia experiencia de crisis nacional situó a la Iglesia y a la cuestión clerical/anticlerical en el centro de atención de la política gubernamental, de los debates parlamentarios y, lo que era más significativo, de una reformulación del conflicto desde el momento en que se dio paso a una acción colectiva previamente desconocida³⁰.

Que las órdenes religiosas fueran el centro de atención no es de sorprender, ya que el ambiente crítico se produjo cuando en Francia Waldeck Rousseau aprobó la *Ley de Asociaciones* de julio de 1901 que dejaba fuera las corporaciones religiosas y, más tarde, Combes cerró miles de escuelas católicas y prohibió las asociaciones religiosas de todo tipo. La llegada a España de religiosos de Francia constituyó un acontecimiento político y educativo, pero también un ingrediente que acentuó la sensibilidad anticlerical. Esta política laicista y secularizadora en Francia llevaría a la separación de la Iglesia y el Estado en 1905 y contribuiría de una manera notable a situar el laicismo liberal y republicano español en una nueva dimensión³¹. No se trata de establecer un marco com-

²⁹ La representación de *Electra* en todo el país representó un instrumento básico para la movilización popular desde 1901. Véase Ángel Berenguer (ed.), *Los estrenos teatrales de Galdós y la crítica de su tiempo*, Madrid, Comunidad de Madrid, 1988.

³⁰ Para una visión de conjunto del anticlericalismo en la restauración véase Manuel Suárez Cortina, «Anticlericalismo, religión y política en la Restauración», en *El anticlericalismo español contemporáneo*, citado, pp. 127-210.

³¹ Para la caracterización de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Francia véase Maurice Larkin, *Church and State after the Dreyfus Affaire: the separation issue in France*, London,

parado ya que en España la imitación de las medidas francesas se escapaban por completo a los pronunciamientos de los sectores más laicistas, pero resulta indudable el efecto directo e indirecto de esa política. De un lado, porque la propia llegada de religiosos a España acentuó la percepción de que las órdenes religiosas —la marea negra de la que hablaban los laicistas— ocupaban cada vez más claramente espacios de poder, sobre todo en el terreno educativo; de otro, porque el tema del clericalismo entraba directamente en la agenda del Partido Liberal, cuando Canalejas hizo de ella un referente básico de la política gubernamental.

La prensa republicana, los debates parlamentarios, los estrenos de *Electra* en todo el país sembraron el ambiente de que las órdenes religiosas eran un riesgo para la salud nacional, para un proyecto de reparación patriótica asentada sobre la secularización del Estado, de la enseñanza y de la democratización de las instituciones.

¡Abajo los frailes! ¡Fuera los jesuitas! ¡Cúmplase el concordato! ¡Basta de monaquismos! Éstos son los gritos de la masa liberal española y los nuestros, porque estamos convencidos de que el monaquismo es aquí ilegal, perturbador de la religión y hasta de la Iglesia, que pudo pasarse aquí sin él divinamente cincuenta años, e incompatible con el progreso y la prosperidad nacional³².

Aparentemente radical, ese pronunciamiento de la tradición antimonacal del liberalismo español expresada por el periódico republicano *El País* no hacía otra cosa que reclamar el cumplimiento del Concordato de 1851 que había establecido la existencia en España de tres órdenes religiosas³³. Desde esta perspectiva, como haría el propio Melquíades Álvarez en las Cortes, la reclamación obligaba a la disolución de aquellas órdenes no concordadas, lo que constituía todo un pronunciamiento sobre la naturaleza política del problema.

McMillan, 1974; John McManners, *Church and State in France, 1870-1914*, New York, Harper and Row, 1972; Jacqueline Lalouette, *La république anticlericale: XIX-XX siècles*, Paris, Seuil, 2002.

³² *El País*, «Editorial», 21-IV-1901.

³³ Para un análisis de época a favor de la presencia e historia de las órdenes religiosas en España véase Máximo, *El anticlericalismo y las órdenes religiosas en España. Historia, Crítica, Derecho*, Madrid, Sáenz de Jubera Hnos. Ed., 1908.

No estamos ante un pronunciamiento antirreligioso, sino ante una reclamación que afecta a la dimensión jurídica y política de unas corporaciones que se escapaban al tratamiento dado por el propio acuerdo de 1851³⁴. Era el clericalismo atribuido a las corporaciones religiosas lo que inflamaba el espíritu liberal en una fase de la historia nacional mediada por sus propuestas regeneracionistas y secularizadoras. La política canalejista podemos ubicarla en este proceso de afirmación del valor de la religión en la sociedad, pero también de fortalecimiento del Estado. «Yo soy una especie de antecristo, un hereje de la doctrina católico liberal» había resaltado Canalejas en el Parlamento en julio de 1901.

Una inveterada tradición del conservadurismo católico español ha estigmatizado la figura de Canalejas³⁵ como un anticlerical que había llevado al gobierno la política laicista de los enemigos de la religión. Nada más alejado de la realidad. Canalejas llevó a cabo una política de fortalecimiento del Estado que chocaba con las aspiraciones de un sector de la Iglesia, pero sus iniciativas estuvieron alejadas de cualquier tentativa laicista. Católico liberal, un creyente que disponía en su casa de una capilla para el culto, Canalejas estaba muy alejado de los presupuestos laicistas de los republicanos radicales y de los federales. Su propósito no era otro que el sometimiento de las órdenes religiosas a las leyes dictadas por el Estado. Pero su acercamiento a la cuestión religiosa fue siempre la de un hombre religioso, como él mismo se ocupó de resaltar en el Senado en 1910:

(...) No soy hombre político; nací católico; me educaron católico, practico la religión católica, no tengo odios ni amores. Veo la cruz, la bendigo y me pongo ante ella; encuentro un sacerdote, beso su mano o anillo y le reverencio. No tengo servidumbre ninguna moral: soy uno de tantos españoles como andan por esos mundos; pero viajo, salgo de mi Patria, leo y estudio las legislaciones

³⁴ Un acercamiento a la tramitación y características del Concordato de 1851 en W. Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Nerea, 1989.

³⁵ Esa línea desarrollada en su momento por revistas religiosas como *Razón y Fe* y otros medios vinculados a la Iglesia secular y regular tuvo su propia continuidad en la historiografía católica. Véase Vicente Cárcel Ortí, *Historia de la Iglesia en la España contemporánea (siglos XIX y XX)*, Madrid, Palabra, 2002, pp. 133-134; José Andrés Gallego, *La política religiosa en España (1899-1913)*, Madrid, Editora Nacional, 1975; F. Martí Gilabert, *Política religiosa de la Restauración, 1875-1931*, Madrid, Rialp, 1991.

extrañas y digo: «Señor, yo, católico y creyente, si estuviera en Bélgica, ¿qué tendría? Entonces me dicen cuántas prerrogativas de la autoridad civil ampararía mi ciudadanía y cuán pocas limitaciones de orden eclesiástico intervendrían en mi vida civil³⁶.

El problema, pues, se presentaba como una exigencia del Estado, de Derecho Eclesiástico del Estado, nunca de la religión como tal. Cuando en 1901 apuntaba al clericalismo como uno de los problemas básicos del Estado José Canalejas estaba señalando el marco diferencial de España con el resto de los países donde la religión y sus institutos se acomodaban a la legislación del Estado; esto es, someter las congregaciones religiosas al Derecho común.

La nueva orientación que Canalejas dio a la cuestión religiosa en su intento por acabar con el clericalismo habría de reformular las relaciones del liberalismo con el resto de las fuerzas secularizadoras y, al mismo tiempo, delimitó los territorios dentro del propio Partido Liberal, toda vez que entre Canalejas, Romanones y Moret había diferencias sustanciales en cómo abordar el problema de la relación entre la Iglesia y el Estado. El tema central fue el del tratamiento de las órdenes religiosas, de su sometimiento a la Ley de Asociaciones de 1887 o, en su defecto en la necesidad de llevar a cabo otra ley que facilitara la ubicación de los regulares en el marco de la legalidad liberal. En este ambiente de regeneración política que Canalejas asumió a su manera, el enfrentamiento entre conservadores y liberales adoptó necesariamente la imagen de una nueva confrontación entre el catolicismo oficioso de los conservadores frente al laicismo de nuevo cuño que parecían representar los liberales. La expresión más clara del primero vino por la decisión de Maura de nombrar al cardenal Nozaleda para el obispado de Valencia a comienzos de 1904, una ciudad donde la confrontación entre clericales y anticlericales había alcanzado una tensión elevadísima en los años precedentes. Del lado canalejista a través del Decreto de 19 de septiembre de 1901 firmado por el ministro de la Gobernación Alfonso González que sometía a las órdenes religiosas a la Ley de Asociaciones de 1887, respondido por una circular de 2 de abril de 1902 por la que Segismundo Moret neutralizaba los efectos secularizadores del

³⁶ Canalejas gobernante (Senado, sesión 5-VII-1910), pp. 115-116. Recogido en Pedro Ridruejo Alonso, «Sobre el pensamiento político de Canalejas», en *Revista de Estudios Políticos*, 96 (1957), p. 116.

anterior³⁷. Años después, en otro panorama político Canalejas volvería a abordar el tema de los religiosos con la llamada *Ley del Cándado*, para entonces el enfrentamiento entre laicistas y católicos había sobrepasado los límites del orden legal.

Confrontación entre conservadores y liberales, enfrentamiento abierto entre laicistas y católicos, división en el interior del propio Partido Liberal, debates parlamentarios en torno a la cuestión religiosa y, finalmente, la ocupación de la calle por ambos contendientes marcan el rumbo de un enfrentamiento que habría de durar a lo largo de toda la década. Aunque la política canalejista fue neutralizada dentro del Partido Liberal, lo cierto es que en los años siguientes los liberales trataron de aprobar una nueva Ley de Asociaciones en 1906 y se vieron inmersos en un debate que los ubicó en el terreno del anticlericalismo, por más que sus posiciones fueran ajenas de aquellas propugnadas por el republicanismo popular, adscrito abiertamente en el terreno del laicismo, ya parlamentario ya callejero.

4. EL PARLAMENTO Y LA CALLE

La posición liberal frente al clericalismo no habría pasado de una mera acción gubernamental si no fuera porque en aquellos momentos la movilización alcanzó nuevos registros. Debates parlamentarios, movilizaciones callejeras, aparición del intelectual como activo crítico de la situación, edición de folletos y novelas de abierto carácter anticlerical, fueron otros tantos elementos de afirmación de una cultura que buscaba romper con los signos de una tradición inmersa en el terreno del catolicismo cultural.

No es posible desarrollar aquí con detalle los registros de esta nueva cultura laicista. Sus canales de comunicación fueron muy variados. De una parte, la minoría parlamentaria desarrolló sus propuestas por los canales políticos ortodoxos. Melquíades Álvarez y Francisco Pi y Margall, éste ya al final de su vida, mostraron dos posiciones divergentes que cohabitaron en el laicismo republicano. La posición de Álvarez y la de Pi se corresponde a grandes rasgos

³⁷ Este proceso ha sido analizado en Manuel Suárez Cortina, «Democracia y anticlericalismo en la crisis de 1898», en Paul Aubert (ed.), *Religión y sociedad en España (siglos XIX-XX)*, Madrid, Casa de Velásquez, 2002, pp. 179-218.

con las dos tradiciones laicistas que representaron uno y otro: una moderada asociada a la cultura institucionista³⁸ que aceptaba la importancia de la religión en la sociedad y que se traducía en la reclamación de la secularización del Estado, y como mínimo en el reconocimiento de la libertad de conciencia. En el otro extremo, el de Pi y Margall y los federales se asentaba en la exigencia de una secularización completa de la sociedad y en la eliminación del presupuesto de Culto y Clero que establecía el régimen concordatario³⁹.

El anticlericalismo parlamentario de los republicanos encontró su momento en los debates de las Cortes de 1901. En su última intervención parlamentaria Pi y Margall reiteró su exigencia de la separación de la Iglesia y el Estado, la supresión de las obligaciones eclesiásticas contenidas en los acuerdos concordatarios y la supresión de las órdenes religiosas. Pi consideraba que las corporaciones religiosas eran ilegales y violaban las leyes de la naturaleza, rompián la familia y representaban un costo para el país. En consecuencia, debían ser suprimidas por razones ideológicas —su vínculo con el absolutismo— y sociales, dada su improductividad.

Las comunidades religiosas —señaló en el Parlamento— están compuestas por hombres que son la representación del supremo egoísmo; hombres que violan las leyes de la naturaleza para conseguir un reposo en la tierra y una bienaventuranza en el cielo; que rompen con la familia; que se apartan de sus padres y hermanos; que mueren sin hijos; que no teniendo caudales propios han de acudir a vivir forzosamente sobre el país, y aquí recurren a la limosna, allí a la captación de bienes y legados, con perjuicio de los deudos y parientes⁴⁰.

³⁸ Sobre la diversidad de registros de la cultura institucionista véase Manuel Suárez Cortina (ed.), *Libertad, Armonía y Tolerancia. La cultura institucionista en la España liberal*, Madrid, Tecnos, 2011.

³⁹ Pi y Margall expuso repetidamente su posición ante el fenómeno religioso y la Iglesia. Véase *Las luchas de nuestros días*, Madrid, 1890; «Crítica religiosa», en *Articles*, L'Anuari, 1908; *id.*, *El Cristianismo y la Monarquía*, Barcelona, Maucci, s.f.; para una mirada de los diversos modelos de laicismo republicano, Manuel Suárez Cortina, «Secularización y laicismo en la cultura política del republicanismo español», en C. Cabrero Blanco, X. F. Bas Costales, V. Rodríguez Infiesta y Sergio Sánchez Collantes (coords.), *La escarapela tricolor. El republicanismo en la España contemporánea*, Oviedo, KRK Ediciones, 2008, pp. 55-86; también en «Laicismo y anticlericalismo en la España de fin de siglo. Manuel González Prada y las “dos Españas”», en Isabel Touzin (ed.), *Manuel González Prada: escritor de dos mundos*, Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006, pp. 69-98.

⁴⁰ Recogido por Cristóbal de Castro, *Las Cortes de 1901*, Madrid, 1902, p. 153.

Para el federalismo la religión era una realidad propia de tiempos pretéritos. La modernidad se asienta sobre la razón y la ciencia y el catolicismo constituyía una manera de interpretar el mundo asociada al pasado, de un vínculo entre religión, reacción y monarquía que debía ser sustituido por otro asentado sobre la secularización de las ideas, de las instituciones y de la sociedad. Muy distinta se presentaba la posición de Melquíades Álvarez y los institucionistas que, consideraban, en primer término, que la religión era un ingrediente básico de la vida del hombre y de la constitución de las sociedades. Portavoz de la minoría republicana en el Parlamento, Melquíades Álvarez intervino en el debate sobre el Mensaje de la Corona en julio de 1901. Allí expresó que los republicanos no eran enemigos de la religión, ni de la Iglesia, sino del clericalismo.

El partido republicano es enemigo del clericalismo; y es enemigo del clericalismo, no tan sólo porque conduce a la injerencia del poder teocrático en la vida del Estado, sino porque constituye, a mi juicio, la causa principalísima, casi me atrevo a decir que la causa única, de este vergonzoso atraso en que se desarrolla, por desgracia, la vida intelectual y política de nuestra España⁴¹.

El clericalismo se presentaba, pues, como el único factor del retraso nacional. No había alusión a la religión, ni siquiera a la Iglesia, institución de máxima respetabilidad para los institucionistas. No es de sorprender. La crítica a las órdenes religiosas, el ataque a la «marea negra» era del mismo tipo que aquella otra que dedicaba a la «marea roja», aludiendo a los dos grandes extremos de la política nacional caracterizados por su profundo antiliberalismo: el socialista y el integrista. La propuesta de Álvarez se centraba en la disolución de las órdenes religiosas no concordadas, tal y como recogían los artículos 29 y 30 de los acuerdos de 1851, pero no en su expulsión tal y como se presentaba el proceso en la vecina Francia. Su cometido era el de lograr una auténtica libertad de cultos, la reforma del artículo 11 de la Constitución de 1876 y la garantía de la libertad de conciencia. Cuando en el otoño de ese mismo año se volvió a debatir en el Parlamento la cuestión religiosa, volvió a recordar su idea de que resultaba tan absurda una sociedad sin Dios y sin Religión como que un Estado tuviera que tener por fuerza una religión y un culto.

⁴¹ Melquíades Álvarez, «Debate en torno al Mensaje de la Corona. Cortes de 1901», recogido por Cristóbal de Castro, *Las Cortes de 1901*, citado, pp. 83 y ss.

Ese ambiente intelectual de los institucionistas venía marcado por unas corrientes que, en su conjunto, se asociaron al pensamiento religioso de los krausistas —Giner de los Ríos, Azcárate, Fernando de Castro— del catolicismo liberal —Eugenio García Ruiz, Emilio Castelar o Eugenio Montero Ríos— o al modernismo religioso⁴² que desde comienzos del siglo XX observamos en figuras tan representativas como Antonio Machado, Miguel de Unamuno, Juan Ramón Jiménez o Luis de Zulueta⁴³. Autores todos ellos de profunda sensibilidad religiosa, pero combativos contra una Iglesia tradicionalista y ajena a las necesidades, pensamiento y retos de la modernidad. Cuando nos acercamos a la obra literaria, a la poesía o al ensayo de los intelectuales de fin de siglo observamos esa variedad de registros que van desde el laicismo más fuerte a diversas tonalidades de una sensibilidad religiosa que aparece una y otra vez en la literatura de fin de siglo.

Porque, en efecto, la literatura constituye un instrumento de difusión de las ideas anticlericales de primera línea a través de productos tan dispares como el folletón, el ripio, el ensayo, el teatro, la poesía o la novela. El anticlericalismo literario es tan plural como lo fue en el resto de los medios de difusión. Los ambientes literarios vinculados al naturalismo radical —Sawa⁴⁴, López Bago⁴⁵, Vega Armentero—, o a la bohemia poco después, se caracterizaron por un anticlericalismo agresivo, de componentes morales y políticos, pero también sociales. El realismo, más tenue, también adoptó formas diversas variadas, desde la obra realista de Clarín (*La Regenta*) o Galdós (*Electra*) al más

⁴² Véase Alfonso Botti, *La Spagna e la crisi modernista. Cultura, società civile e religiosa tra Otto e Novecento*, Brescia, Morcelliana, 1987. Hay edición española reciente: *España y la crisis modernista. Cultura, sociedad civil y religiosa entre los siglos XIX y XX*, Cuenca, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2012.

⁴³ Para una caracterización de esta línea religiosa inclinada a una cohabitación entre religión, libertad y modernidad véase el capítulo 6 donde se hace referencia a la religiosidad institucionista y sus vínculos con el modernismo religioso.

⁴⁴ Allen W. Phillips, *En torno a la bohemia madrileña, 1890-1925. Testimonios, personajes y obras*, Madrid, Biblioteca de la Bohemia, 1999; *id.*, *Alejandro Sawa: mito y realidad*, Madrid, Turner, 1976; Amelina Correa Ramón, *Alejandro Sawa y el naturalismo literario*, Universidad de Granada, 1993; Francisco Gutiérrez Carbajo, «Las teorías naturalistas de Alejandro Sawa y López Bago», en *Epos*, 7 (1991), pp. 371-394.

⁴⁵ Pura Fernández ha resaltado los componentes anticlericales de esta novela caracterizada por su radicalismo positivista y protesta social: *Eduardo López Bago y el naturalismo español: la novela y el mercado literario en el siglo XIX*, Amsterdam, Rodopi, 1995.

incisivo de Vicente Blasco Ibáñez (*La araña negra*) o el «moderno» de Pérez de Ayala en *AMDG*⁴⁶. En los primeros años del siglo xx la presencia de intelectuales como Baroja o Maeztu en el estreno de *Electra* dio apertura a un nuevo marco de afirmación anticlerical que se expresó a través la movilización callejera, cuyos protagonistas no fueron ya los moderados institucionistas, sino las bases sociales populares que se identificaron con el radicalismo, el federalismo y el anarquismo.

Fue, sin duda, la movilización callejera, la ocupación del espacio público que impulsaron cléricales y anticlericales lo que caracterizó la primera década del siglo xx. Y esa tarea fue protagonizada por los radicales, federales y anarquistas que vieron en la movilización anticlerical un medio básico de su identidad política. Si los institucionistas hacían del ensayo y de la cátedra el instrumento de acción anticlerical, los radicales en su acercamiento a las masas populares y a los sectores obreros hicieron de la calle el centro de sus preferencias. Cientos de manifestaciones bajo el liderazgo de las *ligas anticlericales* se dieron en aquellos años en Barcelona, Madrid, Zaragoza⁴⁷, Gijón, Málaga⁴⁸, Santander⁴⁹ o Valencia⁵⁰. La batalla político-jurídica que se estaba dando en el Parlamento tuvo su versión social en una movilización popular sin precedentes, a la que contribuyeron de una manera intensa los periódicos republicanos adscritos al federalismo y al radicalismo. Esa manifestación de acción colectiva

⁴⁶ La novela anticlerical ha sido estudiada por José Luis Molina Martínez, *Anticlericalismo y literatura en el siglo XIX*, Murcia, Universidad de Murcia, 1998; Yvan Lissorgues (ed.), *Realismo y naturalismo en España en la segunda mitad del siglo XIX*, Barcelona, Anthropos, 1988; un panorama de la relación entre literatura y anticlericalismo en el fin de siglo en Manuel Revuelta González, *La Compañía de Jesús en la España Contemporánea, tomo II*, citado, pp. 710 y ss.

⁴⁷ El anticlericalismo aragonés en el fin de siglo cuenta con la magnífica monografía de Pilar Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón. Protesta popular y movilización política (1900-1939)*, Zaragoza, PUZ, 2002.

⁴⁸ Elías de Mateo Avilés, *Anticlericalismo en Málaga, 1874-1923*, Málaga, El Autor, 1990.

⁴⁹ Julio de la Cueva Merino, *Clericales y anticlericales. El conflicto entre Confesionalidad y Secularización en Cantabria (1875-1923)*, Santander, UC/ARC, 1994.

⁵⁰ Véase Ramir Reig, *Blasquistas y cléricales. La lucha por la ciudad de Valencia en 1900*, Valencia, Alfons el Magnanim, 1986; Silvia Magenti Javaloyas, *L'anticlericalisme blasquista. València: 1898-1913*, Valencia, La Xara Ediciones, 2001; Carles Recio Alfaro, *La Valencia de 1900*, Valencia, Ayuntamiento, 2000; F. A. Martínez Gallego, M. Chust Calero y E. Hernández Gascón, *Valencia 1900: movimientos sociales y conflictos políticos durante la guerra de Marruecos (1906-1914)*, Castellón de la Plana, Universidad Jaume I, 2001.

que tuvo sus tiempos, agentes y repertorios de protesta constituyó un referente a lo largo de toda la década dada la agenda política de conservadores y liberales. Primero remitió al problema de las órdenes religiosas; más tarde a la gestión del Convenio con el Vaticano (1904); finalmente, la secularización de los cementerios y el intento de aprobación de una nueva Ley de Asociaciones (1906) permitieron que el debate en la agenda política, en la prensa y en la calle, se mantuviera vivo a lo largo de la década.

El lerrouxismo hizo de esa posibilidad un buen instrumento de afirmación política y de reconstrucción de su identidad en los medios populares, donde trataba de construir su espacio político en doble confrontación con el nacionalismo catalán, de un lado, y con el socialismo y el anarquismo, de otro. Joaquín Romero Maura⁵¹, Xavier Cuadrat⁵², José Álvarez Junco⁵³ y Joan Culla⁵⁴, entre otros, han mostrado cómo el radicalismo lerrouxista se expandió a partir de un populismo demagógico que hizo del anticlericalismo un instrumento básico de movilización política y cohesión doctrinal. No debemos minusvalorar el papel que el anticlericalismo tuvo en la conformación de las identidades políticas de la izquierda republicana. Gracias a él encontró un hueco entre las clases populares, sobre todo, aquellos sectores que se agruparon en los barrios periféricos de las ciudades y que no disponían de un marco cultural de integración adecuado a su nueva situación sociolaboral. El anticlericalismo republicano constituyó un buen fermento que iba más allá de la retórica y exhortaba a la acción impregnándola de un nuevo significado. La movilización anticlerical fue de esta manera algo más que el viejo resorte del anticlericalismo tradicional, pues desempeñó un papel esencial en la movilización y articulación de segmentos populares que antes no disponían de un instrumento de afinidad. Desde los periódicos republicanos, las logias masónicas, los centros de libre pensamiento, núcleos espiritistas, los casinos obreros... se pudo articular un movimiento que

⁵¹ Joaquín Romero Maura, «La Rosa de Fuego». *El obrerismo barcelonés de 1899 a 1909*, Madrid, Alianza, 1989; *id.*, *La Romana del diablo. Ensayos sobre la violencia política en España, 1900-1950*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2000.

⁵² Xavier Cuadrat, *Socialismo y anarquismo en Cataluña (1899-1911). Los orígenes de la CNT*, Madrid, Revista de Trabajo, 1976.

⁵³ José Álvarez Junco, *El Emperador del Paralelo. Lerroux y la demagogia populista*, Madrid, Alianza, 1990. Hay edición de Síntesis, 2005.

⁵⁴ Joan Culla i Clarà, *El lerrouxisme a Cataluña, 1901-1923*, Barcelona, Curial, 1986.

fue trasversal a las doctrinas políticas tradicionales. En ellas participaron radicales, federales, progresistas, anarquistas, miembros de las diversas asociaciones populares que vieron en el discurso y movilización anticlerical la argamasa necesaria para dotarlos de una meta común: la pretendida modernidad de la España del momento. Modernidad, democracia y laicismo parecieron constituirse en referentes de una determinada idea de España. Sus promotores, los republicanos; sus adversarios no eran otros que los conservadores, los católicos tradicionales y los nacionalistas catalanes que simbolizaron tres elementos de rechazo: eran nacionalistas catalanes, burgueses y católicos.

5. LA SEMANA TRÁGICA Y LA «LEY DEL CANDADO»

Nosulta hoy evidente que la Semana Trágica⁵⁵ constituye un referente básico de la política española de principios del siglo XX. Por su naturaleza violenta, por la encrucijada de la política colonial, por su dimensión anticlerical, por el marco social y económico en que se produjo y por las consecuencias que se derivaron para la política parlamentaria, para el movimiento obrero y para el propio radicalismo como propuesta política, resulta imposible no reflexionar sobre la naturaleza y alcance de aquella semana final de julio de 1909. La historiografía reciente ha prestado atención especial a las razones por las que aquella protesta antibélica derivó en una violencia anticlerical de la que fueron sus principales víctimas las escuelas católicas, las iglesias y los conventos⁵⁶. Y, como muy bien se ha resaltado, se escaparon de la misma tanto

⁵⁵ Una síntesis reciente sobre los sucesos de la Semana Trágica en Antonio Moliner Prada (ed.), *La Semana Trágica de Cataluña*, Barcelona, Nabla, 2009.

⁵⁶ Según los datos ofrecidos por Joan Connelly Ullman el incendiarismo tuvo los resultados siguientes: Escuelas (24); Escuelas en iglesias parroquiales o en instituciones benéficas (4); Escuelas en fundaciones para obreros (2); Centros administrativos de órdenes religiosas de varones dedicados a la enseñanza (3): total 33. Iglesias parroquiales (14); Instituciones benéficas (orfanatos, asilos y correccionales) (11); Residencias religiosas masculinas (seminario incluido) (8); Conventos desórdenes contemplativas (de clausura) (8); Fundaciones obreras católicas (círculos obreros) (6): total: 47. La suma de ambos grupos alcanzó los 80 edificios incendiados, Joan Connelly Ullman, *La Semana Trágica. Estudio sobre las causas socioeconómicas del anticlericalismo en España (1898-1912)*, Barcelona, Ariel, 1972, p. 589. La autora recoge la información de cada uno de los edificios en pp. 615-625.

los cuarteles como las distintas industrias y talleres de la ciudad de Barcelona y su hinterland fabril.

Los hechos son hoy bien conocidos y no viene al caso reproducirlos aquí⁵⁷. La interpretación de los mismos, sin embargo, ha conocido diversas posiciones que van desde la perspectiva antropológica de considerarlos una manifestación propiamente religiosa, a su caracterización como el resultado de las consecuencias económicas derivadas del proceso de modernización productiva conocida por Cataluña, en tanto que otros han hecho hincapié en su dimensión directamente política. La antropología no ha desarrollado demasiados acercamientos a la violencia anticlerical de 1909. No obstante, Manuel Delgado⁵⁸ ha contemplado sus manifestaciones a la luz de una concepción cultural que ha hecho de la asociación entre religión, feminidad católica y misoginia el centro de su interpretación de la violencia anticlerical. Desde esta perspectiva, para Delgado, los anticlericales atacaron las iglesias y trataron de desactivar la religión no porque en ellas se desarrollaran ritos más o menos estrafalarios, sino porque constituían lugares donde conspiraba la feminidad más inamistosa. En este marco de reflexión donde se entrecruzan la misoginia y el anticlericalismo, el tratamiento del conflicto religioso desde la perspectiva del enfrentamiento entre sexos era consecuente con una situación en la que le imputaba a la mujer ser la guardiana y el soporte de todo el entramado ritual y de la verbalización de los mitos básicos. Respondía, en todo caso, a una concepción de la mujer como un sombrío peligro antimasculino, asociado al sexo, a lo sagrado y a la opinión pública.

Vemos ahora cómo, efectivamente —ha resaltado Manuel Delgado—, la Iglesia y la religión católica eran puestas con razón al servicio del poder, pero no sólo del poder político o socioeconómico más o menos remoto, sino de ese otro poder que los varones imaginaban oprimiéndoles, además de entorpecer el proceso de racionalización-progreso-masculinización del mundo. Por encima de los tópicos sobre un catolicismo-refugio donde se cobijan las débiles mujeres, las configuraciones anticlericales estaban representando la piedad romana como un

⁵⁷ Joan Connelly Ullman hace un repaso minucioso de las jornadas del 26 de julio a 1 de agosto de 1909.

⁵⁸ Aunque las reflexiones sobre el carácter sagrado de la violencia anticlerical las ha desarrollado Manuel Delgado en varias obras, el referido a la Semana Trágica y su relación con la misoginia se encuentra en *Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia*, Barcelona, El Aleph, 1993.

cubil donde hembras peligrosas urdían planes contra el Bien Familiar y el Bien Social. Porque, para el patriarcado moderno, el ritualismo católico, sus símbolos y delegados, eran los ejecutores y vigilantes de una anormal disciplina, y acabar con su influencia era acabar también con una situación insultante tanto para el orgullo varonil como incluso para la distribución lógica de la sociedad⁵⁹.

El anticlericalismo⁶⁰ vendría a mostrar de este modo que la religión era cosa de mujeres y su asociación con el poder no dejaba de encajar con el pronunciamiento viril que estuvo siempre presente en la cultura del radicalismo. Sugerente y atractiva la interpretación de Manuel Delgado nos deja, sin embargo, una sensación de ingratitud, donde sus anclajes se evaporan en la propia enunciación de un proceso que reclama el análisis histórico más en detalle. Es cierto que los republicanos radicales tuvieron esa conformación cultural viril propia de la cultura política republicana y que la asimilación de la religión con un tipo de feminidad resulta evidente, pero la propia dimensión «atemporal» de la reflexión antropológica hace disminuir el potencial explicativo de los factores que llevaron a convertir un motín anticolonial en una desmesurada violencia anticlerical en un lugar y momento dado: Barcelona y julio de 1909⁶¹.

Joan Connally Ullman, dos décadas antes, ya había interpretado el anticlericalismo como expresión de causas socioeconómicas, mostrando cómo los objetivos de la política anticlerical del liberalismo fueron limitados: libertad de conciencia, búsqueda de un sistema escolar público neutral y control de las corporaciones religiosas. La historiadora norteamericana ha hecho hincapié en cómo el incendiarismo para hombres como Francisco Ferrer⁶² y otros anar-

⁵⁹ *Ibid.*, p. 142.

⁶⁰ Pierre Connard también se ha acercado al análisis del anticlericalismo desde sus dimensiones sexuales, «Sexualité et anticlericalisme (Madrid 1910)», en *Hispania*, 117 (enero-abril 1971), pp. 103-131.

⁶¹ Manuel Pérez Ledesma ha evaluado las aportaciones del anticlericalismo desde la perspectiva de la sexualidad, «Teoría e Historia. Los estudios sobre el anticlericalismo en la España contemporánea», en Manuel Suárez Cortina (ed.), *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001, pp. 341-368.

⁶² La figura de Ferrer, su potencial implicación en la reparación de la huelga y el papel que la Escuela Moderna tuvo en la formación de jóvenes radicales ha sido objeto de una bibliografía abundante. Véase la biografía de Juan Avilés Farré, *Francisco Ferrer y Guardia. Pedagogo, anarquista y mártir*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2006; para su relación con la Semana Trágica, pp. 215 y ss.

quistas y extremistas radicales constituía el primer paso para una revolución en España⁶³. Los radicales habrían desviado la presión hacia el anticlericalismo para evitar precisamente esa revolución, como un medio de dispersar el fervor revolucionario que ellos mismos habían cultivado de una manera retórica desde hacía una década. Ello «era preciso con el objetivo de proteger la posición del Partido Radical dentro del régimen establecido»⁶⁴. Connelly Ullman ha señalado que en la huelga y su derivación anticlerical es posible, como argumentaron otros republicanos, que los dirigentes radicales actuaran en relación con las autoridades del gobierno y precipitaran la huelga para impedir que los socialistas tuvieran tiempo para organizar una huelga general a escala nacional. Sea cual sea la verdadera razón, lo cierto es que la quema de conventos representó una válvula de escape para una sociedad en tensión, sometida a profundos cambios sociales, económicos y urbanísticos⁶⁵, en tanto que las empresas o los cuarteles se escaparon de la atención de los violentos.

El alcance de la participación de los radicales en la Semana Trágica ha sido objeto de atención también por Joan Culla i Clarà al resaltar que se debe distinguir la posición de los líderes, especialmente de Emiliano Iglesias, que mantuvo un coqueteo discreto y sin vínculos formales, con la de los mandos medios que se mostraron favorables y, de un modo especial, con la de los sectores radicales populares que participaron activamente. Plantea Culla, al mismo tiempo, dos objeciones a la tesis de Connelly Ullman de que los radicales fueran los protagonistas de desviar la atención hacia la quema de iglesias y conventos. La primera, que una revolución como tal, requiere, ciertas condiciones objetivas: una dirección, un plan y una vanguardia dispuesta a ejecutarlo, y no parece que en julio se cumplan esas condiciones; de otro lado, para Culla el incendiarismo no habría sido una desviación planificada por la cúpula radical, sino una explosión espontánea de rencores acumulados durante décadas

⁶³ Una mirada desenfocada ha hecho hincapié en la identificación de las escuelas laicas y las escuelas anarquistas y la Escuela Moderna. Véase Buenaventura Delgado, *La Escuela Moderna de Ferrer y Guardia*, Barcelona, CEAC, 1981; véase también Pere Solà, *Francesc Ferrer i Guardia i l'Escola Moderna*, Barcelona, Curial, 1978.

⁶⁴ J. Connelly Ullman, *La Semana Trágica*, ob. cit., p. 587.

⁶⁵ Las transformaciones productivas, los conflictos sociales y su impacto en la ciudad han sido analizadas por Chris Falhan, *La lucha por Barcelona. Clase, cultura y conflicto, 1898-1937*, Madrid, Alianza, 2005.

por las clases dominadas contra la Iglesia Católica, que hacía una competencia desleal en el mercado laboral, que exigía subordinación a cambio de las prestaciones benéficas, que inculcaba en las escuelas para los obreros ideas de resignación y obediencia, y en los que los trabajadores vieron el más poderoso baluarte de la reacción. Serían estas pulsiones, fuertemente arraigadas en la mentalidad colectiva de las clases populares, las que explicarían la llamada anticlerical de 1909 y en particular la participación multitudinaria en los incendios y saqueos⁶⁶.

Frente a una y otra posición José Álvarez Junco⁶⁷ ha hecho hincapié en que a menudo los sujetos colectivos no siempre actúan movidos por intereses o agravios «objetivos», por el contrario, la sociología y la historia han venido mostrando como a menudo se da una correlación escasa entre los motivos racionales de protesta y el surgimiento efectivo de la misma. Más que desde posiciones objetivas los sujetos, como ha mostrado la más reciente historia cultural, se construyen en el movimiento mismo y precisan de una élite política con decisión y recursos para actuar, pero también de otros elementos: unos instrumentos culturales o discursivos, unas ceremonias y ritos que expresen y refuerzen la identidad de grupo. Cuando se presentan estas condiciones estaríamos en condiciones de que dichas reivindicaciones sean articuladas, pero no excluye que, a su vez, sean éstas manipuladas o incluso inventadas para cuestionar el poder. Para Álvarez Junco resulta indudable que el radicalismo había desarrollado en la década precedente todos los recursos culturales, símbolos y lenguajes necesarios para que fuera en ese caldo de cultivo donde apareció la movilización anticlerical.

Como ha puesto de manifiesto la historiografía más reciente sobre el anticlericalismo —José Álvarez Junco, Manuel Suárez Cortina, Julio de la Cueva, Pilar Salomón Chéliz...— resulta evidente que éste se produjo en el marco de una estructura de oportunidades que como el Guadiana aparecieron y desaparecieron en poco más de una década. Si en 1901 emergió como un nuevo referente de la política nacional no es menos cierto que tras la Semana Trágica, y con la política de Canalejas de nuevo de fondo, el anticlericalismo se desvaneció desde 1912 y no reapareció hasta los años de la Segunda República,

⁶⁶ Joan Culla i Clarà, *ob. cit.*, pp. 211-212.

⁶⁷ José Álvarez Junco, *El emperador del Paralelo*, pp. 386 y ss.

cuando la agenda política volvió a situar el laicismo como una propuesta gubernamental⁶⁸.

Los efectos políticos de julio de 1909 fueron evidentes: represión política y sindical con el fusilamiento, entre otros de Ferrer i Guardia⁶⁹, lo que provocó una durísima campaña internacional contra Maura, giro estratégico de Pablo Iglesias que dio paso a la formación de la Conjunción Republicano-socialista, reacción de los sectores anarquistas que formaron la CNT y en el terreno directamente asociado a la política religiosa la nueva etapa de reforma eclesiástica que supuso la llegada al poder de José Canalejas y su intento de control de las corporaciones religiosas bajo la llamada «Ley del Candado»⁷⁰. Llama la atención en esta dirección cómo el Partido Socialista que se había mantenido durante décadas al margen de la movilización anticlerical y que había considerado el tema como un desvío de los centros principales de atención del socialismo, desde 1909 y en su asociación con el republicanismo incorporó a su agenda una cierta movilización anticlerical. Débil, pero simbólicamente muy importante, como se refleja en el conjunto de artículos publicados en *Vida Socialista*⁷¹, su anticlericalismo resultó

⁶⁸ Una revisión crítica del laicismo republicano en la Segunda República en Manuel Álvarez Tardío, *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República Española (1931-1936)*, Madrid, CEPC, 2002.

⁶⁹ El balance de la represión es también bien conocido. Según las informaciones oficiales en los diez meses siguientes al levantamiento 1.725 personas fueron acusadas por los tribunales militares y 214 escaparon a la persecución. En su tramitación los tribunales retiraron los cargos a 469 personas y pusieron en libertad a otras 584. El resto de los acusados, en torno a 450 fueron juzgados y condenados a diversas penas. De ellos 17 fueron condenados a muerte, pero sólo fueron ejecutados cinco, el más conocido Ferrer y Guardia que lo fue el 13 de octubre de 1909. «De los condenados a muerte —ha escrito Fabra Ribas—, cinco fueron ejecutados: el Guardia Hoyos, el joven Clemente García, Baró, Malet y Francisco Ferrer. Excepto este último, todos eran completamente desconocidos en los medios obreros y revolucionarios de Barcelona, y Francisco Ferrer no intervino —ni pudo intervenir— en el movimiento». *La Semana Trágica. El caso Maura. El krausismo*, Madrid, Seminarios y Ediciones s.a., 1975, p. 65.

⁷⁰ José Andrés Gallego ha estudiado la política religiosa de principios de siglo en *Política religiosa en España*, citado, para los años 1910-1912, pp. 396-404. Véase también W. Callahan, *La Iglesia en España*, pp. 77-79. Un análisis detallado del proceso político asociado a la Ley del Candado y las relaciones con el Vaticano desde una perspectiva católica conservadora en Vicente Cárcel Ortí, «Negociaciones hispano-vaticanas sobre la “Ley del Candado”. Documentación diplomática esencial de 1911 a 1913», en *Analecta Annua*, 77 (2004), pp. 309-480.

⁷¹ Manuel Suárez Cortina, «Anticlericalismo, religión y política...», citado, pp. 172 y ss.

más instrumental y se alejaba por completo de los cometidos que Canalejas quiso dar a su política religiosa y relaciones con el Vaticano desde 1910⁷². Con todo, el conjunto del movimiento anticlerical trató de reorganizarse a partir de la formación en 1911 de la *Liga Anticlerical Española* que, con una prensa propia, *La Palabra Libre*, y bajo la dirección de Miguel Morayta, trató de coordinar sus distintas fuerzas: logias masónicas, sociedades de librepensamiento, escuelas laicas ahora muy debilitadas, periódicos anticlericales como *El Motín*, y todo ello en un momento en que internacionalmente el anticlericalismo había dado un paso adelante para diseñar políticas laicistas en toda Europa.

La Liga Anticlerical Española —señalaba en su manifiesto inaugural— se propone como fin inmediato, establecer una continua comunicación con análogas entidades del extranjero, crear un nexo entre todas las colectividades españolas, estimular los poderes gobernantes, fiscalizar la acción del clericalismo, siempre reaccionario, propagar tenazmente nuestras doctrinas y, como fin remoto, separar para siempre los dos poderes civil y religioso, ya separados en la conciencia de todo hombre culto, hasta llegar hasta el completo laicismo de la vida civil⁷³.

Este intento de reafirmar la política laicista⁷⁴ en línea con otras iniciativas europeas acabaría chocando en España con la mayor capacidad de reacción de la propia Iglesia que, ya mediante presiones oficiales, modos de movilización de las masas o bien desde el propio apoyo de la Corona, acabaron neutralizando el impulso laicista. La formación de *El Debate* en 1911, la intensa negociación/presión del Vaticano para que Canalejas no llevara a cabo su política de control de las corporaciones religiosas habría de dar sus frutos. En este sentido, la política canalejista constituyó tanto una continuidad como una ruptura

⁷² La política e ideas de José Canalejas fueron defendidas por el propio autor en *El Partido Liberal. Conversaciones con José Canalejas*, edición reciente en Pamplona, Analecta, 2004.

⁷³ *La Palabra Libre*, 27-VII-1911. La Comisión Ejecutiva quedó formada por Miguel Morayta como presidente; Luis Morote, Vicepresidente y Santiago Arimón, Augusto Barcia, Francisco Escolá y Ricardo Villamor como vocales. Secretario fue Eduardo Ovejero.

⁷⁴ Estas iniciativas fueron acompañadas también por una política editorial del entorno de Canalejas que buscaron la creación de una cultura moderna respecto de la religión. Tal vez la expresión más clara de ello sea la publicación desde principios de siglo de revistas como *La Lectura*, donde se apoyó la difusión del modernismo religioso y como editorial permitió la difusión en España de la obra de Fogazzaro, Murri o trabajos sobre el anticlericalismo como el de Emile Faguet, *El anticlericalismo*, Madrid, La Lectura, 1911.

de sus posiciones de 1901. Como entonces quiso someter las corporaciones religiosas al Estado, con o sin acuerdo con el Vaticano, pero al mismo tiempo acordó que resultaba necesaria la aprobación de una nueva ley de Asociaciones que el Parlamento debía aprobar en el plazo de dos años. El Real Decreto de 28 de diciembre de 1910 en artículo único señalaba que «no se establecerán nuevas Asociaciones pertenecientes a Órdenes o Congregaciones religiosas anónimamente reconocidas, sin la autorización del Ministerio de Gracia y Justicia consignada en Real Decreto, que se publicará en la “Gaceta de Madrid”, mientras no se regule definitivamente la condición jurídica de las mismas». Para esa regulación era necesario que las Cortes aprobaran una nueva *Ley de Asociaciones*. No resultó posible en el marco de las relaciones políticas de los años 1910 a 1912 cuando José Canalejas fue abatido por el anarquista Pardiñas Serrano en noviembre de ese año. Con su muerte la posibilidad de una reforma liberal del estatuto de las órdenes religiosas quedó bloqueado, a pesar de los tímidos intentos de Romanones de reformar la enseñanza de la religión en las escuelas el Estado.

Podría decirse que con la muerte de Canalejas terminó también el impulso del laicismo más combativo, no porque él lo pudiera representar, que ya hemos visto que no ha sido así, sino en la medida en que dentro del campo anticlerical se produjeron varios cambios significativos. El primero, sin duda, fue la propia incapacidad para rentabilizar las políticas gubernamentales de los liberales en la década anterior; el segundo, por la propia dificultad de mantener una movilización popular con el laicismo como argumento, una vez que había pasado la oportunidad de obtener réditos políticos; finalmente, porque el propio republicanismo gubernamental representado por los institucionistas iniciaba entonces un nuevo rumbo en su intento de incorporarse al sistema. Con sus pretensiones de avalar una hipotética transición a la democracia bajo las instituciones monárquicas no parecía lo más oportuno coquetear con prácticas laicistas que podían imputarles la condición de radicales. Nada más lejos el afán de Melquiádes Álvarez y los intelectuales que a la altura de 1913 estaban por la propuesta de una nueva política, de una reforma liberal modernizadora, ajena a las movilizaciones callejeras de la década anterior. Algo más que un símbolo de esa situación era que el autor de *Electra*, Benito Pérez Galdós, aparecía en 1912 junto a Melquiádes Álvarez y Gumersindo de Azcárate como promotor/fundador del Partido Reformista. Con ese gesto simbólico, los tiempos de la movilización anticlerical parece que se daban por concluidos.

**RELIGIOSIDADES ALTERNATIVAS:
KRAUSISMO Y ESPIRITISMO
(1860-1936)**

LA RELIGIÓN Y LA IGLESIA EN LA CULTURA INSTITUCIONISTA: DE FRANCISCO GINER A MANUEL AZAÑA

El espíritu de la edad contemporánea, en punto a religión, se halla profundamente dividido en tres grandes tendencias, la *dogmática* ó autoritaria, la *racionalista* y la *atea*.

La tendencia autoritaria, partiendo de que la religión es una obra sobrenatural, cuyos dogmas sólo en parte son accesibles a la humana inteligencia, han sido revelados por Dios, y de cuya verdad dan testimonio milagros inexplicables para la ciencia y reverentemente aceptados por la fe, declara que, no al hombre en general, sino al sacerdote, mediador entre éste y Dios, toca el sagrado depósito de las creencias; que únicamente a las autoridades religiosas es lícito declarar, interpretar, modificar y hasta destruir; sin que los fieles hayan de ejercer otra función que la de dóciles creyentes, cuyo asenso se plega á todas las decisiones de sus dogmatizantes.

La tendencia racionalista, cuyo lema es *religión natural*, dice proceder de la actual insuficiencia de todas cuantas Religiones positivas, hasta hoy han aparecido en la historia; reconoce la necesidad de un vínculo real entre Dios y el hombre, declarándolo puramente natural y racional, y rechazando todo elemento dogmático, todo misterio, toda revelación y todo milagro. La existencia y providencia de Dios y la inmortalidad del alma son quizás los únicos principios comunes á toda esta dirección, que en Francia y en América reviste un carácter esencialmente sentimental y moral, é intelectual por excelencia en Alemania, donde Dios es tan sólo Ser absoluto, no el Dios vivo, y la Religión se absorbe casi por completo en la metafísica.

La negación conjunta de todos estos principios constituye el ateísmo, que, dígase lo que se quiera, en sana lógica, no puede provenir sino del materialismo.

Francisco Giner de los Ríos, «Los católicos viejos y el espíritu contemporáneo», en *Estudios Filosóficos y religiosos*, Madrid, Lib. de F. Góngora, 1877, pp. 345-346.

Guardo en 1876 Giner de los Ríos dividía en esas tres grandes corrientes, dogmática, racionalista y atea, las maneras centrales de ubicarse ante el hecho religioso seguramente pecaba de simplificación, pero es difícil no apreciar en ella una clasificación clara de las distintas y abiertamente contrapuestas maneras de interpretar el papel de la religión en la sociedad y cultura de su tiempo. Enfrentado el hombre del siglo XIX a los avances de la ciencia, a las nuevas maneras de concebir el mundo, el papel de la religión en él y su relación con Dios, no es de sorprender que ante ese reto fueran múltiples y contradictorias las formas de abordar el fenómeno religioso y el papel de las religiones positivas, la relación entre ciencia y religión y de otras cuestiones centrales en la vida social y política de la segunda mitad del siglo, como la libertad de conciencia, las relaciones entre la Iglesia y el Estado y la función que en la sociedad debían o podían asumir las órdenes religiosas.

Dado el papel que la cuestión religiosa tuvo en la España contemporánea no parece descabellado recalcar que ante la religión y la Iglesia la posición de Giner —y la de sus seguidores— fuera la de una «tercera España» que se enfrentaba por igual a aquella corriente materialista que negaba la existencia de Dios y a aquella otra que desde posiciones dogmáticas seguía las directrices oficiales de la Iglesia católica y se afirmaba en la confessionalidad del Estado¹. Frente a los primeros Giner de los Ríos, como Sanz del Río, Azcárate o Nicolás Salmerón, siempre sostuvo la importancia de la religión en la vida del hombre, pero eso sí, una religión que se acomodara a su naturaleza racional y que se abriera a las verdades que éste podía adquirir por el

¹ Para un análisis de la relación entre religión, sociedad y política en la España contemporánea véanse los trabajos recogidos en Paul Aubert (ed.), *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2002; Carolyn P. Boyd (ed.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, CEPC, 2007.

ejercicio de sus facultades intelectuales y las aportaciones del conocimiento científico. Frente a los segundos, los krausistas, primero, y los institucionistas, más tarde, rechazaron la concepción dogmática del catolicismo oficial, la superstición y el culto barroco que caracterizaba la religiosidad española de su tiempo. Integrados inicialmente en la obediencia a la Iglesia católica los krausistas vieron desde mediados del siglo XIX las dificultades de compatibilizar sus ideales religiosos y científicos con los presupuestos del Vaticano, y más aún de la Iglesia católica española, que de una manera frontal rechazaba los logros de la cultura postrevolucionaria, con la secularización del pensamiento y las instituciones, la afirmación de las libertades y la propuesta de separación de la Iglesia y el Estado.

Dejando a un lado la corriente materialista que caracterizó a sectores de la izquierda republicana, del socialismo y del anarquismo, y a la derecha dogmática, en su versión de defensa de la unión católica, o de tolerancia religiosa tal y como la concibió Cánovas y recogía el artículo 11 de la Constitución de 1876, el amplio territorio que separa a ambos sectores fue cubierto por un heterogéneo núcleo de autores que siempre creyeron en la religión como un ingrediente central de la vida del hombre, en la libertad de conciencia y en la necesidad de que la religión debía vivificarse con las aportaciones de la razón y la ciencia. Esto es, frente a la dogmática católica oficial y el materialismo ateo construyeron el territorio de una religión natural, racional, que tuvo un protagonismo esencial en la España de finales del siglo XIX y primeras décadas del XX. No es posible caracterizar sus propuestas de una manera única, pues en el interior de lo que genéricamente conocemos como cultura institucionista cohabitaron planteamientos y sensibilidades distintas, desde aquellas que defendieron hombres del catolicismo liberal como Montero Ríos, siempre dentro de la obediencia a la Iglesia oficial, a otros que desde la formulación de una concepción krausista de la vida se abrieron a los postulados de la filosofía positivista, como Salmerón o González Serrano. En el tránsito del siglo XIX a los años de la II República, cuando la cuestión religiosa se abrió a nuevas metas y horizontes, este sector conoció los retos y fracasos del modernismo religioso y en los albores de los años treinta ya había experimentado una mutación considerable en sus planteamientos filosóficos y hasta políticos. Si figuras como Azcárate, Juan Ramón Jiménez o Luis de Zulueta trataron de combinar el espíritu original del krausismo con el modernismo religioso, políticos como Manuel

Azaña, no muy distante de los krausistas, formuló en las Cortes republicanas su famosa sentencia «España ha dejado de ser católica» que, más allá de interpretaciones interesadas, daba forma a una propuesta secularizadora que estaba en la base del pensamiento republicano español desde el siglo XIX, que también daba cobijo a la cultura institucionista. Tal vez la expresión que mejor refleja los rasgos de continuidad de esa línea de actuación que duró los años de la Restauración, la Dictadura de Primo de Rivera y la II República sea la de *neutralidad*: de la ciencia, de la filosofía, de la religión, de la política, que ya figuraba como elemento central de los principios de la Institución Libre de Enseñanza².

La primera consecuencia que esta propuesta tuvo en el orden político era la afirmación de la accidentalidad de las formas de gobierno que habrían de sustentar los reformistas desde la segunda década del siglo XX, pero que ya estaba inscrita en la cultura krausista desde el Sexenio Democrático. En el mismo orden político estos presupuestos demandaban una separación de la Iglesia y el Estado que no fue defendida de un modo firme en el terreno del ejercicio político por puro pragmatismo. Los límites efectivos de la exigencia reformista se asentaban en la libertad de conciencia, en la reforma del artículo 11 de la Constitución de 1876, y en la declaración de la neutralidad de la ciencia, de la escuela. Libertad de cultos, escuela neutra, accidentalidad de las formas de gobierno, acomodación de las órdenes religiosas a lo establecido en el Concordato de 1851: he aquí el núcleo duro del reformismo institucionista, de su sector central, el más amplio. En sus márgenes, integrados de un modo más o menos flexible, las propuestas secularizadoras más vivas de Azaña, cuya afirmación de «España ha dejado de ser católica» confrontaba la España moderna, secularizada, con la España tradicional que Menéndez Pelayo había sostenido en su obra. La propuesta de enfrentar la España secularizada de la República a la España nacionalcatólica que Menéndez Pelayo exaltaba en la España de los siglos XVI y XVII no dejaba de ser una caracterización que el político alcalaíno había compartido con Luis de Zulueta.

² La cultura institucionista establecía un programa global para la reforma del hombre y las sociedades. Para una mirada en la diversidad de aspectos a que atendía véase Manuel Suárez Cortina (ed.), *Libertad, armonía y tolerancia. La cultura institucionista en la España contemporánea*, Madrid, Tecnos, 2011. Y de forma especial los tres volúmenes publicados por la Fundación Giner de los Ríos, bajo el título *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner: nuevas perspectivas*, Madrid, 2013.

1. LAS BASES DE LA POSICIÓN RELIGIOSA DE LOS INSTITUCIONISTAS: CIENCIA Y RELIGIÓN

Aunque se puede afirmar que la cultura religiosa del institucionismo estaba nutrida de una variedad de fuentes que van desde el catolicismo liberal, el unitarismo, al protestantismo liberal, no parece desacertado señalar que, sobre todo, fue la influencia krausista la que tuvo más incidencia. Los escritos religiosos de Julián Sanz del Río, Francisco Giner de los Ríos, Tomás Tapia³ o Gumersindo de Azcárate están totalmente impregnados de la religiosidad krausista. Los historiadores del pensamiento⁴ han resaltado la concepción panenteísta que tenía Krause del mundo y cómo su concepción de la Religión se integraba dentro del armonicismo y organicismo de su pensamiento. Para Krause la Religión, como un fin más de la vida del hombre, tenía su propia esfera de autonomía y se definía como conocimiento y amor a Dios con subordinación fiel y aspiración a asemejársele. Para Krause y sus seguidores el carácter religioso de la vida humana es una premisa básica, pero sus planteamientos se distanciaban de los establecidos por la Iglesia oficial y se insertaban en el marco de un *cristianismo crítico* más acorde con los postulados de su filosofía racional. Sus ideas de la religión se asociaban a los planteamientos del cristianismo primitivo y en el rechazo de muchas de las formas religiosas que la Iglesia fue desarrollando a lo largo del tiempo. Krause entendía que el cristianismo era una cultura y mensaje muy beneficioso para la humanidad, pero en su desarrollo había adquirido conductas y planteamientos —guerras de religión, herejías, Inquisición— que desviaban la religión de su fin primordial: entender la religión como un acto de amor y caridad, una doctrina profundamente humana que reconoce la dignidad de todo hombre. Según el panenteísmo krausista todo estaba en Dios, se establecía una comunidad esencial que hacía al hombre en cierto modo su semejante, aunque sin serlo, pues el ser Supremo estaba a la vez por encima del mundo, era superior

³ Tomás Tapia, *La religión en la conciencia y en la vida*, Madrid, Imp. M. de Rivadeneyra, 1869.

⁴ Véase Rafael Orden, *El sistema filosófico de Krause. Génesis y desarrollo del panenteísmo*, Madrid, UPCO, 1998; *id.*, «La relación de intimidad del hombre con Dios: el panenteísmo de Krause», *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*, Madrid, UPCO, 1999, pp. 243-276. Gonzalo Capellán de Miguel, *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

a él. Esta posibilidad de comunicación es la que hace viable la cognoscibilidad de Dios y la racionalización de la fe, dos ingredientes centrales del pensamiento religioso de los krausistas.

Desde este planteamiento krausista el hombre, a partir de la intuición de conciencia, es capaz de comunicarse directamente con Dios y la Religión queda caracterizada como una relación íntima del hombre con Dios, una definición que explica en gran medida el carácter fuertemente religioso de los krausistas, pero también las diferencias enormes que los separó de las concepciones religiosas desarrolladas por la Iglesia católica a lo largo del tiempo. La concepción religiosa de los krausistas, desde su afirmación subjetiva, de conciencia, de convicción racional, no podía sino que denostar la revelación directa, los milagros y aquellas manifestaciones externas del culto que ilustraba la religiosidad del catolicismo español. La defensa de la idea de progreso, la asimilación de la dialéctica krausista —unidad, variedad, armonía— chocaba directamente con los planteamientos que la Iglesia desarrolló desde mediados del siglo XIX, con su rechazo de los logros de la filosofía y la ciencia y, sobre todo, con la reacción dogmática ante las novedades del mundo moderno. En Sanz del Río y Giner de los Ríos Religión significaba asimilación de los logros aportados por la Ciencia. Religión y Ciencia se complementaban, en modo alguno discrepaban. Como resaltaba Giner de los Ríos, el conocimiento científico y la fe religiosa no eran diversos grados de una misma serie, sino los puntos culminantes de dos procesos de conocimiento característicamente distintos. Lejos de oponerse, fe y ciencia colaboran a un mismo fin: el conocimiento, la búsqueda de la verdad:

La verdadera y completa Ciencia —señaló Giner de los Ríos— no se opone hostilmente a la Fe religiosa, pues ambas en el fondo, se dirigen a la verdad misma; y aunque van por distintos caminos, aspiran por esto mismo a completarse. Antes, por el contrario, la Ciencia exige la Fe religiosa; y allí donde no existe, puede despertar receptividad para ella; donde sólo está débil, puede apoyarla y fortalecerla; donde está oscura, aclararla e iluminarla; donde yerra, corregirla⁵.

Vivificada por la filosofía y la ciencia, la Religión no podía ir contra las verdades que la razón y el conocimiento científico aportaban al hombre. No

⁵ Francisco Giner de los Ríos, «La Religión y la Ciencia», recogido en *Escritos Filosóficos y Religiosos*, Madrid, La Lectura, 1922, p. 253.

eran los dogmas establecidos por la Iglesia los que determinan la religiosidad de Giner de los Ríos y los krausistas españoles, sino esa tarea permanente e independiente de la conciencia que en su libre ejercicio, propio de la facultad de razonar del hombre, le dota de espiritualidad, de una moral independiente que fue, a su vez, deudora de diversas tradiciones de la Iglesia y, sobre todo, de la Filosofía de la Religión, de pensadores como Hegel, Kant, Savigny, Ahrens o Röder⁶. Desde este planteamiento la confrontación con la Iglesia oficial no era nada extraña. No era posible al pensamiento krausista aceptar la reacción anticientífica que la Iglesia adoptó desde mediados del siglo XIX y menos aún el rechazo que del liberalismo representaban la Encíclica *Quanta Cura*, el *Syllabus Errorum* y la infalibilidad del Papa proclamada por el *Vaticano I*. Es en este marco de confrontación donde se produce la ruptura entre el catolicismo oficial y los krausistas españoles, donde se rompe el diálogo y la comunicación entre la Iglesia y la civilización contemporánea. Nicolás Salmerón en su escrito *El pontificado y la civilización moderna* (1865) se ocupó de resaltar las consecuencias que ello tenía en el orden moral y religioso pero, sobre todo, en el político. Años más tarde, en sus *Consideraciones sobre los conflictos entre la religión y la ciencia* (1876) ya dejó muestras de su progresiva positivación, acentuando en el interior de la escuela krausista dos corrientes bien delimitadas en el ámbito científico y religioso, la estrictamente krausista, a la que perteneció Azcárate, y aquella otra abierta a la filosofía positivista que representaron perfectamente el mismo Salmerón y Urbano González Serrano.

Con base en un racionalismo especulativo y racionalista Salmerón fue gradualmente abandonando el idealismo krausista para adentrarse en el terreno del monismo filosófico, sobre el cual se asentó un pensamiento ético-político de carácter eminentemente civil y secularizado, acorde con los planteamientos filosóficos y científicos del positivismo. Antes y después de su acomodación al monismo filosófico Salmerón entendió que la filosofía era la ciencia primera y fundamental y que, como tales, no había contradicción entre la Religión y la Ciencia, pero que sí se producía una quiebra cuando la primera negaba los logros irrefutables de la segunda.

⁶ Véase Juan Francisco García Casanova, «Del racionalismo armónico al pragmático: Clave hermenéutica del poder real del institucionismo krausista», en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, nº 14 (enero-abril 1993), pp. 99-126.

Más como la contradicción y la lucha ha de tener su solución histórica ¿qué prevalecerá? Las enseñanzas siempre constantes de la Historia permiten inducir que prevalecerá la Ciencia. La razón afirma que las manifestaciones positivas de la fe son transitorias y eterna la verdad; pero saben también, que cada estado de la conciencia humana lleva aneja la fe, como relación del límite siempre móvil del conocimiento al Todo de la Verdad, que si en un principio concebimos, sólo en parte de su contenido y gradualmente penetramos. De aquí, la subordinación legítima de la fe, que consiste en un estado subjetivo, á la Ciencia, cuya relación es siempre real objetiva; de aquí, el absurdo de erigir á aquella en criterio de la verdad⁷.

Si la confrontación no se planteaba entre la Ciencia y la Religión como tales, sino entre una determinada religión positiva y sus dogmas, de un lado, y los logros de la ciencia, por otro, no es de sorprender que Salmerón confrontara abiertamente con los planteamientos del Vaticano y los dogmas que la Iglesia venía estableciendo desde mediados del siglo XIX. Como el resto de las disciplinas, la teología debía secularizarse, abrirse a los nuevos métodos de la ciencia y establecerse, en definitiva, como una ciencia de las religiones, no como un depósito de verdades reveladas y dogmáticamente impuestas por los poderes eclesiásticos. La recepción de la filosofía natural representó una referencia central en esta evolución del pensamiento religioso del institucionismo, sobre todo a partir de la asimilación y difusión de la *Naturphilosophie* alemana, de reconocida impronta en la segunda generación del krausismo⁸. La ruptura entre católicos y krausistas, como ha mostrado Gonzalo Capellán de Miguel⁹ era inevitable dados los presupuestos de partida, los principios y las maneras en que unos y otros abordaron temas tan significativo como la relación entre Ciencia y Religión, entre fe y razón y las derivaciones morales y políticas que de ello se seguía: el rechazo o exigencia de la libertad de conciencia, la naturaleza de las relaciones Iglesia y Estado y, de un modo más específico, diversas realidades de la vida de los españoles: la cuestión educativa, la posición de las órdenes

⁷ Nicolás Salmerón, «Consideraciones sobre los conflictos entre la religión y la ciencia», en *Revista de España*, nº 201 (julio 1876), p. 30.

⁸ Julio Simó Ruescas, «La “Naturphilosophie” en España: la recepción del evolucionismo en el entorno de la tradición krausista», en *Asclepio*, vol. 56, fasc. 2 (2004), pp. 197-222.

⁹ Gonzalo Capellán de Miguel, «El problema religioso en la España contemporánea. Krausismo y catolicismo liberal», en *Ayer*, 39 (2000), pp. 207-241.

religiosas, en el marco de los acuerdos concordatarios y la eclosión de una confrontación entre secularizadores y confesionales que abrió el duro debate de la política anticlerical en la España de entre siglos¹⁰.

La posición que mejor expresaba esa tensión y ruptura entre los ideales religiosos de los krausistas y la Iglesia lo constituye la obra de Gumersindo de Azcárate *Minuta de un Testamento publicada y anotada por W* (1876) donde se marca perfectamente la tensión religiosa y los valores morales sobre los que se asentaba su posición ante el conflicto de la Iglesia con la modernidad. Como para el resto de los krausistas la cuestión religiosa era para Azcárate mucho más que un problema científico y teológico, era también una realidad que se asociaba a los problemas científico, moral, jurídico, económico, social, etc., que abordaba desde los presupuestos organicistas de la filosofía krausista. La *Minuta*, como bien sabemos, no abre la literatura religiosa entre los krausistas, viene precedida de la obra de Sanz del Río, de Tapia, de Salmerón y la del propio Giner, pero es en ella donde se quintaesencia la posición religiosa de los krausistas, la que se convierte en el «catecismo» de la «heterodoxia» institucionista, cuyos efectos se vieron con claridad hasta las primeras décadas del siglo xx, como atestigua la obra de Luis de Zulueta¹¹. De otro lado, su escritura, tras el experimento fallido del Sexenio democrático y su intento de establecer en España una libertad de cultos, marca las distancias con la confesionalidad del Estado y la tolerancia que desarrolla Cánovas durante la Restauración. En «La civilización y el positivismo», escrita también en 1876, y donde expresa su idea de religión con más contundencia aún que en la *Minuta*, resalta el papel fundamental de la religión en la vida del hombre y sus componentes básicos en línea con sus compañeros krausistas: el respeto a la ciencia, el fortalecimiento del ideal de tolerancia, la idea de que la religión no es sólo razón, sino también sentimiento, una manifestación que, siguiendo a Tiberghien, Azcárate dice encontrar bajo un doble fundamento: la dependencia y la intimidad. La primera se derivaría del límite y guía permanente que a su actividad encuentra el hombre en su conciencia; la segunda de la relación íntima en que nos

¹⁰ Francisco Pelayo, *Ciencia y creencia en España durante el siglo xix: La paleontología en el debate sobre el darwinismo*, Madrid, CSIC, 1996.

¹¹ Sobre la filiación religiosa de Zulueta respecto de Azcárate puede verse su texto «El testamento de Azcárate. Ensayo sobre sus ideas religiosas» que hace de prólogo a Gumersindo de Azcárate, *Estudios religiosos*, Madrid, Sucesores de M. Minuesa de los Ríos, 1933, pp. 5-33.

encontramos con el Todo y con los demás seres con los que compartimos un destino universal. El hombre debe acometer todas sus acciones en el sentido de realizar con los demás un destino universalmente compartido. Dentro de sus postulados krausistas Azcárate separa la moral religiosa de la moral filosófica. Si la religión se rige por la inspiración y el sentimiento, la moral filosófica lo hace a través del conocimiento y la reflexión, la conciliación entre ambas morales vendría dada en el cristianismo a través de la vida de Jesús que es la que da sentido a su moral¹².

La religión ¿es sentimiento? ¿es idea? ¿es acción? Es todo esto. Es sentimiento al nacer, idea después, y por último, mediante la intervención de la voluntad, es acción, es vida, es amor; es, según decía Platón, «como a modo de alas que nos da Dios para llegar hasta él¹³.

2. RELIGIÓN Y DERECHO: LA SECULARIZACIÓN DEL ESTADO. LA NEUTRALIDAD DE LA ESCUELA

na de las consecuencias prácticas fundamentales de los postulados religiosos del krausismo que heredan en su casi integridad los institucionistas es la afirmación de un pensamiento laicista, de carácter suave, que postulaba la secularización del Estado, pero no la de la sociedad. Ese planteamiento quedó bien recogido en los estatutos fundacionales de la Institución Libre de Enseñanza y en los diversos textos, programas políticos y proclamas que los institucionistas desarrollaron a lo largo del régimen de la Restauración. El *cristianismo racional* que siguieron los institucionistas se alejaba de los presupuestos formalistas del catolicismo, se ubicaba en la defensa de la libertad de conciencia que era inherente a sus postulados liberales y democráticos. Las esferas de la Religión, de la Iglesia, y la del Derecho, la del Estado, aparecían perfectamente diferenciadas y esa distinción debía ir acompañada de una separación de poderes que los institucionistas sostuvieron desde el principio de

¹² Para un análisis detallado de las fuentes y planteamientos de la religiosidad de Azcárate, incluido el unitarismo de Channing, véase Gonzalo Capellán de Miguel, *Gumersindo de Azcárate. Una biografía intelectual*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2005, pp. 155-252.

¹³ Gumersindo de Azcárate, *La religión y las religiones*, conferencia pronunciada en la Sociedad El Sitio (Bilbao), el día 16 de mayo de 1909, Bilbao, Imp. de José Rojas Núñez, 1909, p. 15.

una manera firme¹⁴. La libertad de conciencia debía ir seguida de la libertad de cultos y el Estado, en función de su propia neutralidad en asuntos religiosos debía superar la fase confesional para ser el garante de todas las religiones. Si la libertad de conciencia se correspondía con la autonomía racional de todo individuo, la libertad de cultos, como hecho jurídico, constituía el reconocimiento del derecho que asistía a todo hombre a determinar por sí mismo su vida religiosa. Como reiteradamente sostuvo Azcárate la libertad de cultos no determinaba necesariamente diversidad de cultos, ya que una sociedad podía, a pesar de estar garantizada esa pluralidad de cultos, optar por uno determinado. El caso español en sus líneas maestras se ajustaba a esta realidad, sólo que el sistema político en su proclamación de la confesionalidad no permitía al ciudadano una auténtica mayoría de edad en sus manifestaciones religiosas. Se trataba, en realidad, de un lastre del propio liberalismo español que desde 1812 había proclamado la confesionalidad del Estado y establecido la catolicidad de España desde una perspectiva «fundamentalista». Como había resaltado Muñoz Torrero en las Cortes de Cádiz, «España será liberal en todo, menos en religión».

Frente a esa tradición dominante en el liberalismo español los institucionistas, siguiendo las líneas que en Europa plantearon los católicos liberales, con Montalembert al frente, declararon la necesidad de que Estado e Iglesia mantuvieran su independencia, como en Italia habían desarrollado tras la unificación Cavour y Mingheti. Iglesia y Estado como entes perfectamente diferenciados, cada uno realizando con entera libertad y autonomía los fines específicos que les correspondía. Como proclamaba el catolicismo liberal desde mediados del siglo XIX: *Iglesia libre en un Estado libre*.

El Estado —escribió Azcárate— es la institución propia para el cumplimiento del derecho, y por tanto no puede compartir esa misión con ningún otro poder ó autoridad. La Iglesia es la institución propia para el cumplimiento del fin religioso, y por lo mismo no puede consentir que ninguna otra venga a inmiscuirse en lo que es de su natural competencia. Síguese de aquí que ambas instituciones, ambas sociedades, son independientes, cada cual en su orden respectivo,

¹⁴ Para una visión sintética de los procesos históricos que llevaron a la separación de la religión y el Derecho véase Dionisio Llamazares, «Religión y Derecho. Historia de una separación», en *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, vol. 7 (2002), pp. 51-64.

pero no se sigue que estén separadas o desligadas como si fueran totalmente extrañas la una a la otra. Por el contrario, al modo que se relacionan íntimamente en la naturaleza humana de las distintas energías y facultades a que corresponden los varios fines de la actividad y de la vida, de igual manera se relaciona en la sociedad las instituciones que en ella nacen y se establecen para la prosecución de aquellos; y así es indudable que se dan relaciones entre la Religión y el Derecho, y por tanto, entre la Iglesia y el Estado, solo que importa hacer notar que no pueden ser aquellos tales, que vengan a desnaturalizar y contradecir la naturaleza propia de estos fines y el carácter esencial de estas instituciones¹⁵.

Como se puede observar la defensa del ideal separatista nada tiene que ver con un planteamiento anticlerical o antieclesiástico por parte de Azcárate. Otra cosa distinta es cuando la religión y en su nombre la Iglesia intentaba no ya influir en la vida social, sino en el fondo de la vida jurídica misma invadiendo un terreno que en su exclusividad pertenecía al Estado o cuando éste se excedía y penetraba en los terrenos de la Iglesia. Con estos planteamientos de partida Azcárate, y con él el grueso de los institucionistas, propugnaba unas relaciones del Estado y la Iglesia libres y autónomas, donde quedasen garantizados los derechos de la Iglesia (reconocimiento de su personalidad, garantía a su libre actividad, respeto por parte de individuos e instituciones), al tiempo que al Estado le correspondiera el derecho de exigir a la Iglesia su completa sumisión en el orden jurídico. En definitiva, «La Iglesia libre en el Estado libre; la Iglesia libre y el Estado libre; el Estado y las iglesias libres en la sociedad libre»¹⁶.

Como en la ciencia, en la educación y en la política los institucionistas proclamaron la neutralidad religiosa como un elemento básico de su identidad. El Estado, en su neutralidad tenía que ser un Estado laico, secularizado, pero ese laicismo sustentado por los institucionistas estaba muy lejos de cualquier planteamiento radical. Profundamente convenido de la necesidad de la religión para la vida del hombre, Azcárate estaba lejos de desear la erradicación de la religión de la sociedad, pero su defensa del laicismo estatal la observaba como una garantía de las libertades conquistadas. Estado laico no equivalía,

¹⁵ Gumersindo de Azcárate, «El Derecho y la Religión», en *Estudios filosóficos y políticos*, Madrid, 1877, pp. 285-286. Con anterioridad estos planteamientos ya habían sido expuestos en la *Revista Europea*, 147 (17-XII-1876), pp. 769-777.

¹⁶ «El Derecho y la Religión», ob. cit., p. 289.

en modo alguno, a Estado ateo. La diatriba que contra los institucionistas desarrollaron antes y después sectores del confesionalismo e integrismo católico estaban fuera de lugar.

Estériles copistas muchos de los afiliados a la escuela krausista —escribió Rafael García y García de Castro—, repetidores vulgares y machacones de un materialismo disfrazado de misticismo tuioso, desplegaron en el terreno práctico, en la cátedra, en el ateneo, en la prensa, en el Parlamento, en las calles, en el casino y hasta en las eras de los campos manchegos una actividad asombrosa contra los ideales católicos del pueblo español. Adalid de esta empresa fue el mismo Giner de los Ríos, más que con los libros hoy olvidados, con la fundación de la Institución Libre de Enseñanza destinada a desespañolizar y descristianizar a España, según escribió Cejador; y tipos representativos del fanatismo activísimo y torcido fueron —¡pena da decirlo!— dos sacerdotes apóstatas, de uno de los cuales queda ya hecha mención, don Fernando de Castro y don Tomás Tapia¹⁷.

Resulta imposible, sin embargo, encontrar en los textos y en la conducta cotidiana nada parecido al materialismo y descristianización atribuidas al krausismo. Los institucionistas reclamaban la secularización del Estado, nunca de la sociedad, pero sus ideales religiosos estaban abiertamente confrontados con las manifestaciones de culto, con el modo en que la Iglesia interpretaba la religión y, sobre todo, representaban una dura crítica a la Iglesia católica española y a los sacerdotes como tal institución. Esta formulación no se alteró a lo largo de décadas, sobre todo, cuando la Restauración no garantizaba la libertad religiosa y los planteamientos de una religión desarrollada bajo los principios de *libertad, tolerancia y desinterés*, resultaban de imposible aplicación en España. La respuesta no podía ser otra que el laicismo, la secularización del Estado. Todavía en 1903 lo recordó Azcárate en su discurso de apertura de la Universidad Popular de Valencia.

Cuando la *libertad, la tolerancia y el desinterés* son un hecho, resulta la neutralidad. Quizás alguien diga que esto se parece mucho a lo que por ahí se llama *laicismo y secularización*, y es verdad; pero prefiero aquel vocablo, porque, por culpa de unos y de otros, estos dos no siempre se entienden a derechas. Lo *laico* no implica la exclusión de dios, sino la del sacerdote de una esfera de

¹⁷ Rafael García y García de Castro en su obra *Los «intelectuales» y la Iglesia*, Madrid, Ediciones Fax, 1934, p. 39.

acción que no es la suya propia. Así, persona tan poco sospechosa como Guizot, fervoroso creyente, decía en cierta ocasión.

«¡No: el Estado no es ateo, pero es laico; y debe serlo para dejar a salvo todas las libertades que hemos conquistado. La independencia y la soberanía del Estado es el primer principio de nuestro derecho público; es un principio que estamos obligados a defender y mantener: el de la secularización general de los poderes, el carácter laico del Estado».

Importa no confundir la secularización del Estado con la secularización de la vida. Ésta pueden apetecerla los que consideran la religión como algo transitorio e histórico llamado a desaparecer, no los que, como yo, consideran aquella como un fin permanente en constante evolución¹⁸.

Fueron estos planteamientos de un laicismo suave los que llevaron a la exigencia de que la escuela, como los cementerios¹⁹, fueran, a su vez, neutrales. Frente a la declarada posición del republicanismo de izquierdas y del movimiento obrero a favor de una escuela *laica*, los institucionistas trataron de conjugar la defensa de la religión como un elemento esencial a la vida del hombre, con la libertad de conciencia y con el papel de la escuela como un lugar de libre debate, de rechazo de todo dogmatismo. Con todo, la *escuela neutra* sólo fue desarrollada allí donde los institucionistas tuvieron un peso fuerte, porque donde necesitaron del apoyo de otros sectores del republicanismo, más agudamente laicistas, compartieron sin demasiados problemas las tareas en la escuela laica. Fue este el caso, sobre todo, del sector positivista de la cultura institucionista que en su nexo con los sectores del librepensamiento apostaron de un modo más abierto por la escuela *laica*. De todos modos, las maneras de interpretar el laicismo fueron múltiples y sin demasiados problemas podríamos caracterizar tres corrientes en el interior de la cultura laica de los institucionistas. De un lado, los más extremos, asociados al positivismo como Urbano González Serrano y en muchos sentidos el propio Nicolás Salmerón; de otro, el sector menos adscrito al monismo filosófico que representa de un

¹⁸ Gumersindo de Azcárate, «Neutralidad de la Universidad», discurso pronunciado en la apertura de la Universidad Popular de Valencia el día 8 de febrero de 1903. Recogido en *Estudios Religiosos*, Madrid, Sucesores de M. Minuesa de los Ríos, 1933, pp. 300-301. Con anterioridad el texto fue publicado bajo el título *Neutralidad de la ciencia*, Valencia, F. Sempere y Cía., 1903.

¹⁹ Véase José Jiménez Lozano, *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*, Madrid, Taurus, 1978.

modo nítido Azcárate y, finalmente, otro núcleo muy reducido que se asoció al proyecto institucionista desde las filas monárquicas y desde un catolicismo liberal que personalizaba Eugenio Montero Ríos. La base de la coexistencia de los tres sectores estaba en una lectura flexible de la idea secularizadora, de la convicción que en aquel proyecto recibían acogida sensibilidades religiosas distintas y que lo mismo podría acudir a la Institución el católico que se abría a las libertades que el positivista que asentaba sus creencias sobre la Religión natural. Esa flexibilidad del institucionismo fue resaltada por el propio Montero Ríos cuando explicaba como era entendida la escuela laica en el ambiente institucionista:

Yo no hablo de esa enseñanza laica que, arrastrada por su aversión a toda religión positiva, no vacilaría en destruir la historia y privar a la humanidad del inmenso patrimonio de su pasado, ya que en todas sus manifestaciones palpita el espíritu religioso de las generaciones que nos han precedido.

Yo me refiero a la enseñanza laica, que si lleva ese nombre, es porque descansa sobre el sagrado derecho que el hombre tiene, cualquiera que sea el culto que profese y cualquiera que sea el estado de que goce con arreglo a su culto, a difundir entre sus semejantes los conocimientos con que haya Enriquecido su inteligencia.

Yo hablo en nombre de aquella enseñanza que si se llama laica no es en odio á la enseñanza religiosa, sino por razón de la materia á que se consagra, esto es, porque su objeto son las letras y las ciencias humanas expuestas con libre, pero elevado criterio, ajeno a todo sentimiento de ciega hostilidad, ó de ciega adhesión á otras doctrinas ó á otras instituciones²⁰.

Las ideas que de la enseñanza laica mostraba Montero Ríos no se correspondían, naturalmente, con lo que genéricamente se entendía por laico en los mentideros republicanos del momento. Esa concordia entre diversas sensibilidades religiosas y la neutralidad de la escuela tampoco fueron bien recibidos en el interior de la Iglesia católica que llevó a cabo una dura crítica de los presupuestos institucionistas. Esta confrontación entre la escuela neutra y la Iglesia se hizo mucho más viva cuando en las primeras décadas del siglo XX se pusieron en marcha diversas iniciativas, respondidas desde el interior de la Iglesia católica con la edición de panfletos y libros de autores como

²⁰ Eugenio Montero Ríos, «La enseñanza laica», en *Revista Europea*, 191 (21-X-1877), pp. 518-519.

W. Kriege²¹, declaradamente enfrentados con el neutralismo escolar. Una neutralidad e independencia proclamada por igual ante el Estado y la Iglesia. Independiente del Estado nunca buscó subvención ni auxilio oficial, del mismo modo que no acomodaba sus enseñanzas a los programas de los institutos ni preparaba a sus alumnos para los exámenes de bachillerato. La independencia frente a la Iglesia se mostraba en el rechazo de toda enseñanza religiosa de carácter confesional. Pero, aunque libre, lejos de ser hostil a la Iglesia y al Estado, trataba de ofrecer una educación profundamente religiosa y cívica²².

La difusión del neutralismo escolar no fue muy fuerte, aunque se dieron proyectos vivos como el de Gijón que unió a republicanos de diverso signo, reformistas e, incluso, anarquistas como Eleuterio Quintanilla. La Escuela Neutra de Gijón, creada en 1911, constituía un experimento reformista de primera línea una vez que junto a la Logia Jovellanos, fundada al año siguiente y presidida por el reformista Alberto de Lera, llevó a cabo un experimento educativo que unía el proyecto reformista de clases medias con las iniciativas del Ateneo Obrero. «La Escuela Neutra —resaltó poco después Melquíades Álvarez— en vez de proscribir las religiones, las enseña todas, sin menoscabar ninguna, y así consigue dos objetos: respetar la libertad de conciencia, inculcando este democrático principio en el alma tierna del niño, y practicar el respeto para todas las ideas»²³. Esa pluralidad de registros respecto de las religiones se integraba en una materia denominada «Derecho moral y universal» en el marco de una enseñanza que tomaba como referencia tanto las tareas de la Institución Libre de Enseñanza como las de la Escuela Moderna²⁴.

²¹ Véase Wilhelm Kriege, *La escuela neutra a la luz de la verdad*, prólogo y traducción del alemán de Domingo Moral, Madrid, Saturnino Calleja, 1876. La obra conoció repetidas ediciones en 1900, 1904, 1910, 1911 y 1920. La campaña contra las escuelas neutras por parte de la Iglesia fue considerable, incorporando pastorales como las de Remigio Gandasegui y Gorrochátegui, y libros como el del obispo de Vich, José Torrás y Bagés, *El hombre mutilado por la Escuela Neutra*, Vich, 1910. Para un análisis de las escuelas neutras, ajeno a la militancia católica, véase Mariano Cenborain Chavarria, *La escuela neutra*, Madrid, Bailly-Bailliere, 1912, con prólogo de Bernabé Dávila.

²² Véase Luis de Zulueta, *El ideal en la educación. Ensayos pedagógicos*, Madrid, Ediciones de La Lectura, pp. 222-223.

²³ *El Noroeste*, 2-IX-1912.

²⁴ Véase Macrino Fernández Riera, *La Escuela neutra graduada de Gijón*, Oviedo, KRK, 2005. Para un análisis de la escuela neutra en España desde una perspectiva católica más recien-

El proyecto secularizador suave del reformismo institucionista alcanzaba también a otros órdenes de la vida social. La secularización de los cementerios, el matrimonio civil y la regulación de las órdenes religiosas en el sentido de acomodarlas a lo establecido por las leyes liberales del siglo XIX y al Concordato de 1851, representaban las señas de identidad de un laicismo que fue denostado desde los sectores del conservadurismo católico como la expresión de un claro anticlericalismo. La propuesta de secularización del Estado que sostuvieron los institucionistas en la España de entre siglos recogió el ambiente anticlerical de las logias masónicas, del librepensamiento y de un amplio sector de la cultura que encontró en figuras como Galdós o el mismo Melquíades Álvarez sus mejores portavoces. El primero como expresión del papel secularizador de los intelectuales que en la España de 1900 dieron fuerza y sentido a la movilización anticlerical que siguió la crisis de fin de siglo. Galdós, defensor de una religiosidad intimista, muy crítico con el papel de la Iglesia en la vida pública española, fue un protagonista activo en la movilización anticlerical a partir de la representación del drama *Electra*. Resultaría difícil interpretar la oleada anticlerical de fin de siglo, la confrontación con las órdenes religiosas, sin la capacidad movilizadora de la cultura, del teatro y del papel de los intelectuales como líderes indiscutibles del ambiente anticlerical²⁵. Pero sería también excesivo no atender al carácter más intelectual y purista de la sensibilidad religiosa que se solapa bajo una parte importante del anticlericalismo intelectual. Los casos de Pérez de Ayala²⁶, o el mismo Galdós, remiten a ese carácter crítico con un modo de interpretar la religión y el papel de la Iglesia y sus institutos religiosos en la sociedad y Estado de su tiempo. El antijesuitismo que destilan tanto *Electra* como *AMDG* no tiene nada que ver con un planteamiento antirreligioso, sino con una manera determinada de

te, véase José Antonio Riestra, «La escuela neutra», en *Persona y Derecho*, 6 (1979), pp. 141-162.

- ²⁵ Sobre la naturaleza y alcance del movimiento anticlerical en la España de entre siglos, véase Julio de la Cueva Merino, «Movilización política e identidad anticlerical, 1898-1910», en R. Cruz (ed.), *El anticlericalismo*, monográfico de Ayer, 27 (1997), pp. 101-126; *id.*, «El anticlericalismo en España. Un balance historiográfico», en Benoit Pellistrandi (ed.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004, pp. 353-370.
- ²⁶ Sobre esa actitud de Pérez de Ayala en los aledaños de la Segunda República véase Javier Tusell y Genoveva Queipo de Llano, *Los intelectuales y la República*, Madrid, Nerea, 1990, pp. 100-101.

interpretar la religión y su funcionamiento en una sociedad en abierto proceso de secularización²⁷.

Si del terreno de la movilización popular estimulada por los intelectuales pasamos al debate parlamentario sobre la cuestión religiosa que dominó la primera década del siglo observamos que los institucionistas y su portavoz, Melquíades Álvarez, sostuvieron en todo momento una posición muy respetuosa con la religión pero, al mismo tiempo, beligerante con el clericalismo, con aquella tentación de la Iglesia y los institutos religiosos por dominar el espacio público y la vida del Estado. En su estreno como portavoz parlamentario de la minoría republicana en julio de 1901 señaló el político asturiano la posición de su grupo ante la cuestión del clericalismo. Allí resaltó que su ideario era doblemente antagónico de un lado, del «fanatismo rojo» que buscaba la expulsión de las órdenes religiosas y mostraba grandes dosis de irreverencia y blasfemia en la tribuna y, de otro, del fanatismo de la derecha en su anatemización de las grandes ideas, de la búsqueda del privilegio. Sostenía, una vez más, la defensa de la libertad de cultos y la garantía del dominio soberano del poder civil sin injerencias de ninguna fuerza extraña. Melquíades Álvarez exigía la secularización del Estado, pero en modo alguno de la sociedad, ya que ésta no podía vivir sin religión y sin Dios. El Estado, como encarnación legítima de la vida nacional, del Derecho, garantizaría todas las condiciones jurídicas para la práctica de cualquier religión. Los fundamentos de su concepción liberaldemocrática quedaban aquí una vez más perfectamente reflejados. Frente a los federales y con la memoria de la política francesa que años después llevó a la separación de la Iglesia y el Estado, Álvarez llegaba a la conclusión de que el ideal separatista, propio del catolicismo liberal, estaba lejos de ser posible en la España de fin de siglo.

Yo creo que no podemos llegar, que no se puede llegar en estas circunstancias ni a la separación de la Iglesia del Estado, ni tampoco pretendemos suprimir el presupuesto de culto y clero. Trataremos, si, de regularizarlo y reducirlo; pero separar la iglesia del Estado, eso jamás lo haremos. Éste podrá ser un ideal generoso, y lo es indudablemente; pero yo creo que es ideal de un

²⁷ La posición anticlerical de los intelectuales en el fin de siglo en Manuel Revuelta, *La compañía de Jesús en la España contemporánea. Tomo II. Expansión en tiempos recios (1884-1906)*, Madrid, 1991.

porvenir muy remoto, no el ideal que pueda fructificar en estos tiempos de profunda agitación religiosa ¿Cómo hemos de pedir nosotros y hemos de pretender hoy la separación de la Iglesia y del Estado, si tenemos presente que no lo ha conseguido Francia, y eso que lleva treinta años de gobiernos republicanos, y ha concluido con todos los partidos que representaban la reacción? Sería esto dar un pretexto para encender de nuevo la guerra civil en España, y yo declaro en nombre de mis compañeros de minoría que no queremos esa desdicha para nuestra Patria²⁸.

Como Nicolás Salmerón, Melquíades Álvarez dejaba a un lado el programa máximo del ideal institucionista para centrarlo en las posibilidades reales que ofrecía el ambiente político del momento. Un ambiente intelectual, a su vez, que había conocido una importante mutación en este genérico marco denominado la crisis religiosa que alcanzó a una parte significativa de la intelectual liberal y a amplios sectores de la propia Iglesia: el modernismo religioso.

3. MODERNISMO RELIGIOSO Y CULTURA INSTITUCIONISTA. UNAMUNO Y ZULUETA

Es un hecho histórico e historiográfico irrefutable que los logros del modernismo religioso en España son muy exigüos y que ni en el terreno de la propia Iglesia, dominada por posiciones muy conservadoras y aún integristas, ni en el de la intelectualidad laica lo que genéricamente conocemos como religión modernista alcanzó dimensiones dignas de consideración. Ya hace dos décadas Alfonso Botti²⁹ cartografió el alcance del fenómeno religioso modernista en España y mostró que fue, sobre todo, entre un sector de la intelectualidad donde mejor acogida tuvieron sus ideas y planteamientos religiosos. No fueron los krausistas españoles miembros activos de la escuela modernista, pero su manera de interpretar la religión y su intento de conciliación entre la Ciencia y la Religión les situó en una posición muy abierta ante las diversas corrientes que pugnaban en el interior de la Iglesia por su renovación.

²⁸ Melquíades Álvarez, «Debate en torno al Mensaje de la Corona. Cortes de 1901», reproducido por Cristóbal de Castro, *Las Cortes de 1901*, Madrid, 1901, p. 94.

²⁹ Alfonso Botti, *La Spagna e la crisi modernista: cultura, società civile e religiosa tra Otto e Novecento*, citado.

Es así que habría de ser en su entorno cultural donde mejor acogida tuvieron los escritos modernistas, la obra de Loisy³⁰, desde Francia, o la de Fogazzaro³¹ y Murri³² desde Italia. Fue a través de la nueva generación de la Institución Libre de Enseñanza, de autores como Juan Ramón Jiménez³³, Antonio Machado³⁴ o Luis de Zulueta donde encontramos la búsqueda de una nueva religiosidad que a menudo bebió de las fuentes del modernismo religioso. Y con ellos, aunque al margen de la «familia» institucionista autores como Miguel de Unamuno cuya «herencia» krausista es reconocible en algunas de sus obras y era un buen conocedor de la nueva sensibilidad religiosa y filosófica que siguió la crisis del positivismo³⁵. Ya en 1897 Clarín³⁶, a propósito de la novela *La fe* de Palacio Valdés, se hacía eco en *La España Moderna* del gran movimiento religioso que se abría en Europa, su carácter idealista, metafísico, en reacción al positivismo hasta entonces dominante. El mismo Unamuno experimentó su particular crisis religiosa que lo llevó a un nuevo horizonte místico presente en una parte significativa de su novelística. Como Clarín³⁷, Galdós o Ganivet³⁸,

³⁰ La obra de Loisy, *El Evangelio y la Iglesia*, fue un referente básico de la recepción en España del modernismo religioso. Alberto Giménez Fraud fue su traductor y hasta los años de Primo de Rivera se hicieron al menos cuatro ediciones.

³¹ La obra de Antonio Fogazzaro, *El Santo*, también fue editada en España a finales del siglo XIX, con tradición de Ramón R. Tenreiro, Madrid, José Bras y Cía., 1900.

³² Romulo Murri, *La política clerical y la democracia*, Madrid, Librería de Francisco Beltrán, 1911. Fue en el entorno de *La Lectura*, revista asociada a los institucionistas y dirigida por Francisco Acebal donde encontró el modernismo su mejor acogida.

³³ El acercamiento al modernismo religioso lo llevó a cabo Juan Ramón Jiménez a través de la lectura de Loisy. Los nexos con la religiosidad krausista y, en especial de Giner, han sido resaltados por María Jesús Domínguez Sío, «La religión modernista de Giner y Juan Ramón Jiménez», en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 12 (1991), pp. 75-90.

³⁴ Véase Armand F. Baker, *El pensamiento filosófico y religioso de Antonio Machado*, Sevilla, Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1985.

³⁵ Véase Pedro Cerezo Galán, *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta, 1996. Sobre la crisis religiosa de Unamuno véase Antonio Sánchez Barbudo, «Una experiencia decisiva: la crisis de 1897», en *Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica*, Madrid, 1989, pp. 95-122.

³⁶ Recogido en *Ensayos y revistas. Leopoldo Alas «Clarín»*, Barcelona, Lumen, 1991, pp. 294 y ss.

³⁷ Véase Yvan Lissorgues, «Heterodoxia y religiosidad: Clarín, Unamuno y Machado», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 441-441 (1987), pp. 237-250.

³⁸ Véase José Paulino, «Ángel Ganivet: la secularización de la religión en el modernismo», en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 3 (1998), pp. 209-221.

Unamuno experimentó una fuerte influencia de los nuevos horizontes a que se enfrentaba la religión en el fin de siglo. Krausismo, catolicismo liberal, protestantismo³⁹ estaban en la base de sus interrogantes y planteamientos religiosos. Y junto a ellos de un modo intenso los escritos del modernismo religioso francés e italiano, sobre todo Loisy⁴⁰ del lado francés, y Fogazzaro y Rosmini del italiano.

En el orden religioso —escribió Unamuno en 1907— apenas hay cosa alguna que tenga racionalmente resuelta, y como no la tengo, no puedo comunicarla lógicamente, porque solamente es lógico y transmisible lo racional. Tengo, sí, con el afecto, con el corazón, con el sentimiento, una fuerte tendencia al cristianismo, sin atenerme a dogmas especiales de ésta o de aquella confesión cristiana. Considero cristiano a todo el que invoca con respeto y amor el nombre de Cristo, y me repugnan los ortodoxos, sean católicos o protestantes —éstos suelen ser tan intransigentes como aquellos— que niegan el cristianismo si no interpretan el Evangelio como ellos. Cristiano protestante conozco que niega el que los unitarios sean cristianos⁴¹.

Esa heterodoxia confesa, la apertura hacia las corrientes de renovación religiosa de la Europa de entre siglos sitúa a Unamuno en el territorio de la religión modernista, de aquella formulación religiosa que no dejaba de heredar los retos del catolicismo liberal y del unitarismo, de un lado, pero también de los modos en que el krausismo había abordado la relación entre el hombre y la religión. Los ingredientes centrales del modernismo religioso: nuevos modos de interpretar los dogmas, una revisión profunda del concepto de jerarquía, la insistencia en que la pureza del cristianismo se encuentra en las fuentes evangélicas y una postura clara ante las relaciones Iglesia-Estado son comunes a los

³⁹ José María Martínez Barreda, *Miguel de Unamuno y el protestantismo liberal alemán: una aproximación crítica al estudio de la personalidad religiosa del escritor vasco*, Caracas, 1982. Nelson Orringer, *Unamuno y los protestantes liberales (1912). Sobre las fuentes del «sentimiento trágico de la vida»*, Madrid, Gredos, 1985.

⁴⁰ La influencia de Loisy parece que se produjo a partir de 1904 cuando recibió su libro de su amigo Jiménez Ilundain. La respuesta de Unamuno a favor de las tesis de Loisy se mantuvo durante algún tiempo, aunque más tarde habrían de romperse. Véase Vicente González Martín, «El modernismo religioso italiano en Miguel de Unamuno», en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 29 (1994).

⁴¹ Miguel de Unamuno, «Mi religión», en *Mi religión y otros ensayos breves*, Madrid, Espasa-Calpe, 1978, p. 11.

institucionistas y al escritor bilbaíno⁴². La correspondencia con Luis de Zulueta muestra su acercamiento al modernismo francés y el conocimiento e influencia que Dejardins tuvo en el segundo. Y aunque en modo alguno se puede ubicar a Unamuno en el interior de la cultura institucionista las convergencias entre la *Minuta de un Testamento* de Azcárate y *San Manuel Bueno, mártir* han sido resaltadas por Bénédicte Vauthier⁴³, del mismo modo que Santiago Lupoli⁴⁴ y González Martín⁴⁵ se han acercado a las relaciones de Unamuno con la revista modernista *El Rinnovamento* y la obra de Fogazzaro. Como se puede observar el acercamiento e inquietudes modernistas de Unamuno se ubicaron más en el terreno de la religión y no en el de las propuestas políticas que en la Italia del momento representaron Romolo Murri y su proyecto de democracia cristiana desarrollada desde «La Voce»⁴⁶. Fueron en este caso los institucionistas y sectores vinculados al canalejismo los que desarrollaron una visión más política del proceso, como muestran los trabajos publicados en *La Lectura*.

De todos los autores que desde sus fundamentos filosóficos y sensibilidad se acercaron al krausismo y cultivaron las ciencias en el marco de la cultura institucionista, tal vez el que mejor representa el tránsito hacia una nueva sensibilidad religiosa sea Luis de Zulueta. En él encontramos todos planteamientos que nutren la espiritualidad krausista, la necesidad de superación del positivismo tras la crisis de fin de siglo y una indagación permanente en los problemas con que se enfrentaba la inquietud religiosa del hombre de entre siglos. Fue, en este sentido un magnífico eslabón entre la religiosidad de Giner y Azcárate, de un lado, y las nuevas metas que se presentaron al reformismo en su intento por compatibilizar religión y Estado democrático en España. Entre sus textos

⁴² Sobre la convergencia de diversas corrientes de pensamiento en Unamuno véase Jean-Claude Rabaté, *Guerra de ideas en el joven Unamuno (1880-1900)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

⁴³ Bénédicte Vauthier, «Huellas del ideario (religioso) krausista en San Manuel Bueno, mártir de Miguel de Unamuno», en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 33 (1998), pp. 145-189.

⁴⁴ Santiago Lupoli, «Il Santo de Fogazzaro y San Manuel Bueno, mártir», en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 18 (1968), pp. 49-70.

⁴⁵ Vicente González Martín, «El modernismo religioso italiano en Miguel de Unamuno», citado, pp. 55-68. En cualquier caso la relación más intensa la llevó Unamuno a cabo con Giovanni Boine.

⁴⁶ Véase Alfonso Botti, *Romolo Murri e l'anticlericalismo negli anni de «La Voce»*, Urbino, Cuatru-Venti, 1996.

de principios de siglo y los años de la Segunda República Zulueta llevó a cabo una intensa tarea como pedagogo, pero no menos como un difusor de los nuevos horizontes de la religiosidad modernista. Su crítica a las concepciones nacionalcatólicas de filiación menéndezpelayista y el intento de dotar de un nuevo sentido a la religiosidad en un mundo secularizado, en una España nutrida de los nuevos ideales de la ciencia, le llevaron a una fuerte crítica a la política vaticana y a un rechazo del modelo religioso confesional sustentado por el catolicismo oficial.

Zulueta, militante reformista durante décadas, compartió con Azcárate y los institucionistas el sentido moral de una religiosidad ajena a los postulados oficiales y, al igual que Unamuno, mostró interés por las corrientes de renovación que dentro del protestantismo y del catolicismo se desarrollaron en la Europa de entre siglos. En su viaje por Europa a principios de siglo entró en contacto con las nuevas corrientes liberales del protestantismo (la llamada teología liberal) y con la fenomenología religiosa en boga (las «religiones comparadas»), con los primeros momentos de la exégesis histórica bíblica, con el pensamiento de Renan, de Max Muller, y con la ética de Simmel⁴⁷. Intelectual y pedagogo es tal vez el autor que mejor expresa en el ambiente institucionista la necesidad de renovación religiosa que siguió la crisis del positivismo. Muy atento a la historia de las religiones, a los elementos distintivos que produjo la separación entre catolicismo y protestantismo y, sobre todo, a los diversos modos de religiosidad que una y otra corriente fueron produciendo con el tiempo, Zulueta indaga en sus escritos religiosos sobre la doble naturaleza teológica y moral de la religión. Como Unamuno escudriñó en la tradición protestante, en las ideas religiosas de Kant («El último gran protestante»), la relación entre Lutero y Kant, el dominio del intelectualismo en la tradición católica (Santo Tomás, Trento), frente al moralismo o predominio de la ética dominantes en la Reforma. En esa posición, que no dejaba de representar la fuerte influencia que en su juventud recibió de Miguel de Unamuno⁴⁸, Zulueta transitó por los

⁴⁷ Para un perfil de las ideas religiosas de Luis de Zulueta véase Fernando Millán Romeral, «Algunas notas sobre el talante religioso de Luis de Zulueta», en Pedro F. Álvarez Lázaro y José Manuel Vázquez-Romero (eds.), *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza. Nuevos enfoques*, Madrid, UPCO, 2005, pp. 171-205.

⁴⁸ Véase la correspondencia entre ellos recogida por Carmen de Zulueta, Miguel de Unamuno/Luis de Zulueta, *Cartas (1903-1933)*, Madrid, Aguilar, 1932.

nuevos horizontes del catolicismo europeo desde Renan hasta Loisy, pero, sobre todo, las nuevas corrientes que desde Guardini y la nueva liturgia a Bergson, o el mismo Tolstoy, fueron objeto de interés y crítica⁴⁹. Su obra central sobre la cuestión religiosa, *La oración del incrédulo*, permite conocer en detalle esas inquietudes, los modos en que su sensibilidad religiosa se combina con la exigencia de que las dos religiones cristianas dominantes, el protestantismo y el catolicismo, se abrieran a las exigencias del mundo moderno, el papel que la escuela (neutra) debía desarrollar ante la religión y, sobre todo, en el caso español, el problema básico de una Iglesia que se mostraba refractaria a las nuevas corrientes del catolicismo europeo más avanzado. El estudio detallado de todos estos ingredientes se escapa al cometido de estas líneas, pero no puedo menos que prestar atención breve a tres campos: lo que caracteriza la religiosidad de Zulueta; el papel del clero en la España de comienzos del siglo xx y, finalmente, la reflexión que el autor hace sobre la relación entre España como nación y el papel del catolicismo en su gestación.

La religiosidad de Zulueta, como la de gran parte de los institucionistas, se alejaba de los marcos formalistas de la Iglesia oficial, indagaba en las diversas tradiciones cristianas a través de las cuales establecer un nexo firme con Dios, con Cristo y su mensaje evangélico, pero siempre al margen del templo, de los dogmas establecidos por la Iglesia, sobre todo, frente al bloqueo que ésta experimentó ante la modernidad, con sus avances científicos y nuevos horizontes morales. Importaba sobre manera a Zulueta la asincronía entre la evolución del espíritu contemporáneo y la cerrazón que caracterizaba la Iglesia, con sus dogmas y prohibiciones. Es por eso que prestó tanta atención a cada una de las novedades y aventuras que dentro de la misma se desarrollaron en Europa, no importaba en qué tradición cristiana, si la católica o la protestante, de ambas debía surgir un nuevo horizonte espiritual que reubicara la religión en el hombre de su tiempo.

⁴⁹ En este sentido fueron representativos el conjunto de artículos que sobre diversos temas religiosos publicó en *Revista de Occidente*. Sin ánimo de ser exhaustivo conviene hacer mención a «El enigma de Rusia», tomo IX (julio-sep. 1925), pp. 273-292; «En el centenario. León Tolstoy y el siglo xx», tomo XVI (1928), pp. 257-269; «¿Un renacimiento católico? Liturgia y espíritu», tomo XX (1929), pp. 202-222; y, finalmente, la recensión a la edición francesa de la obra de Unamuno, *La agonía del cristianismo*, tomo XX (abril-junio 1926), pp. 239-242.

No podemos admitir —escribió recordando a Renan— otras verdades que las verdades de la ciencia. De la ciencia en su más amplio sentido. Ni más norma que el arte para los sentimientos, ni otros deberes que los deberes morales. Pero, ¿no habrá, además, una tonalidad religiosa de concebir esos mismos elementos científicos, estéticos, éticos, en la unidad total del espíritu y como en un sentido general de la vida? ¿Repetiríamos ahora con Goethe, que sólo quien no tiene arte y ciencia necesita religión, pues quien ciencia y arte tiene, ya tiene religión?⁵⁰.

Parece claro que la búsqueda religiosa de Zulueta se sitúa en referentes distintos cuya aportación le resulta necesaria para reconstruir la identidad religiosa de acuerdo con la espiritualidad y la cultura de su tiempo. De un lado, en la experiencia de Cristo, en la tradición de una religión poco formalizada, en un mensaje moral que se asienta sobre su vida y, sobre todo, en la herencia espiritual de un cristianismo que no rechaza las aportaciones dobles de las dos tradiciones centrales: del protestantismo y del catolicismo, pero eso, sí, dentro de aquellas corrientes más abiertas a la renovación teológica y moral, como nos muestra la apertura hacia la «primavera litúrgica» expresada por la obra de Romano Guardini. Es por ello que observa con esperanza los esfuerzos del catolicismo alemán de llevar a cabo una restauración de la liturgia primitiva, una vuelta a los comienzos de un cristianismo que parece hacer perdido identidad con el desarrollo del tiempo. Una demanda profundamente sentida para que la religión católica y sus instancias oficiales llevasen a cabo una profunda renovación en el sentido de conciliar religión, mensaje evangélico y modernidad.

Lo esencial de ese proceso consiste, a mi ver, en el intento de llevar los grandes principios permanentes del catolicismo al pensamiento actual y a la sensibilidad moderna. El alma moderna y la conciencia católica se ignoraban. No entraban en contacto más que para lanzarse recíprocas invectivas. O, mejor dicho, se combatían sin entrar en verdadero contacto espiritual. A veces, se ignoraban dentro de una misma persona, la cual actuaba con alma moderna en el sopor de su conciencia católica, o bien dejaba en la sombra las exigencias intelectuales y emotivas de su alma moderna para encender, en esa vacía oscuridad psicológica, la pálida lámpara de su conciencia de creyente⁵¹.

⁵⁰ Luis de Zulueta, «Examen de conciencia», en *La oración del incrédulo. Ensayos sobre el problema religioso*, Madrid, Biblioteca Nueva s.a., p. 15.

⁵¹ Luis de Zulueta, «¿Un renacimiento católico? Liturgia y espíritu», citado, p. 206.

Esa quiebra de la personalidad del científico y del creyente, la disociación entre Iglesia y vida moderna ya no pueden satisfacer la necesidad de quien lucha desesperadamente por conciliar esas dos realidades. El Dios de Zulueta, su ideal religioso, se ajusta a la experiencia de Cristo, a su ideal moral y no al conjunto de normas rígidamente establecidas por una Iglesia que no es capaz de evolucionar y acomodarse a la sociedad contemporánea. La religión no está ya en el templo, en los dogmas de un Iglesia que se aferra a modelos caducos, sino en la presencia de Dios en todas y cada una de sus obras: en la Historia, en la naturaleza, en la vida cotidiana, en definitiva, más allá del territorio acotado por la Iglesia, más allá del templo. En la confrontación entre intelectualismo y voluntarismo, las dos grandes tendencias que Zulueta observaba en la tradición cristiana, éste siempre optó por la segunda, entre el *porqué* de la primera y el *cómo* de la segunda, entre la transcendencia y la inmanencia, entre la doctrina, el dogma, y la buena intención, la tendencia ética, las segundas parecen asociarse mejor con las necesidades religiosas del escritor. «Porque la tendencia voluntarista y ética, que hace de la religión una cosa del corazón más que de la cabeza, que no insiste en los dogmas sino en la emoción personal, deja una mayor libertad al pensamiento científico. Así los franciscanos tuvieron investigadores positivos de la naturaleza, como Roger Bacon y nuestro Ramón Llull»⁵².

Como el resto de los institucionistas la posición de Zulueta ante la Iglesia oficial fue crítica. De aceptar que en los tiempos antiguos la religión ocupaba todas las esferas de la vida humana, con el paso del tiempo y el desarrollo y autonomía progresiva de las distintas esferas —moral, derecho, economía, ciencia, etc.— de la vida individual y colectiva, la necesidad de deslindar los terrenos que le correspondían a la Iglesia y al Estado aparecía como una exigencia de ineludible cumplimiento. Constituía un logro de la modernidad, una manifestación de la secularización que estaba en la misma raíz del cristianismo. «En las cosas morales —escribió Zulueta— detenerse equivale a retroceder». Y la modernidad reclamaba un perfecto deslindamiento de los terrenos de la Iglesia y del Estado, del Derecho y de la Religión.

Pero Luis de Zulueta, abierto a las nuevas líneas de la espiritualidad del siglo xx ya no interpretaba la relación Iglesia Estado a la luz del viejo horizonte

⁵² Véase «Intelectualismo y voluntarismo», *La oración del incrédulo*, p. 90.

separatista que había llevado a Francia a la ley de 1905. En el siglo XX esa separación absoluta, a su entender, resultaba no sólo innecesaria, sino contraproducente para los intereses del propio Estado. La separación del Estado y de la Iglesia no debía significar distancia absoluta, sino la garantía de una autonomía de ambas esferas. La vieja aspiración liberal del ideal separatista, de eliminación del presupuesto de culto y clero le parece a Zulueta un problema caduco, lo que importa al hombre y al Estado del siglo XX es que en el terreno de la independencia mutua éste no deje de ejercer su misión tutelar sobre la acción social de la Iglesia. Una Iglesia absolutamente separada del Estado podría constituir un enemigo muy superior que una Iglesia parcialmente tutelada. Lo adecuado es que ese Estado no se desentienda de aquella en lo que ésta tiene de fenómeno social. Es cierto que la misión religiosa debe ser cosa de la institución eclesiástica, pero la dimensión social de la religión reclama una permanente acción del Estado, toda vez que ésta está asociada al interés público. El Estado debe preocuparse de la instrucción del clero en los seminarios, de la provisión de cargos y dignidades, de su situación económica, de la práctica de su ministerio como función social estrechamente vinculada con el interés público y los ideales nacionales, pero ha de mantenerse ajeno por completo a la dimensión meramente teológica o litúrgica.

El Estado moderno —escribió Zulueta— ha de distinguir en la Iglesia dos aspectos: el puramente religioso, los misterios, los dogmas, el reino que no es de este mundo, la administración de los sacramentos y la mística unión de los corazones en el amor del Padre Celestial... Y, luego, el aspecto social, terreno, el influjo en la cultura y en la marcha de la nación, la organización jurídica y humana del cuerpo eclesiástico, el saber y las condiciones de los clérigos, su participación en los asuntos públicos, la magistratura moral que, de hecho, ejerce la Iglesia sobre el país.

En este segundo aspecto, el Estado moderno ha de intervenir constantemente. Tiene que preocuparse de la instrucción del Clero en los Seminarios; de la provisión de cargos y dignidades eclesiásticas; de su situación económica; de la práctica de su ministerio como función social estrechamente relacionada con el interés público y los ideales nacionales cuya custodia y defensa corresponde al Estado.

Debe éste, en su soberanía, evitar con severidad vigilante cualquier abuso o extralimitación clerical. Pero debe al mismo tiempo, favorecer generosamente, con abierta simpatía, la obra de consuelo, de abnegación, de fraternal concordia,

de moralidad y de elevación de las almas, con la que la iglesia puede contribuir, quizá más que otro factor alguno, al progreso espiritual de la Patria⁵³.

La mirada de Zulueta sobre la Iglesia, su labor espiritual y su función social no puede ser más positiva. Otra cosa distinta es el clericalismo, la intromisión de la Iglesia en los asuntos del Estado y la necesidad de que ambas instancias respeten su esfera de acción propia. El temor de Zulueta, como el del conjunto de los reformistas, era el carácter reaccionario y aún integrista de una parte significativa del clero español, sobre todo, del regular, que no aceptaba las nuevas ideas de un mundo secularizado y que seguía moviéndose en un horizonte intelectual reaccionario y en el confesionalismo duro como marco de convivencia entre el Estado y la Iglesia⁵⁴. La necesidad de reformar el Concordato, de controlar las órdenes religiosas, pero dejar que la Iglesia secular cumpla con sus funciones litúrgicas y asistenciales se vislumbra como el nuevo horizonte de modernidad que Zulueta reclama tras la regeneración religiosa que se vislumbra en la Europa del momento, tanto en el territorio del catolicismo como en la Iglesia protestante. El Estado moderno —diría Zulueta— no querrá ni podrá penetrar en el sagrario de la fe religiosa, limitándose a velar cuidadosamente sobre aquel otro aspecto social de la Iglesia para impedir posibles transgresiones, al tiempo que le presta su apoyo para que desarrolle su misión en múltiples campos de la actividad nacional y de la vida humana.

Este reconocimiento y adhesión a la tarea de la Iglesia en Zulueta no se puede confundir con los procesos de identificación que una tradición religiosa y civil han hecho de la relación entre catolicismo y nacionalidad española. Ese proceso ya culturalmente establecido desde que Marcelino Menéndez Pelayo en su Epílogo a la *Historia de los Heterodoxos Españoles* (1882) culminara una línea discursiva de identificación entre España como nación y catolicismo ha sido refutado por Zulueta y tras él por Manuel Azaña, en los debates de las Cortes Constituyentes de la Segunda República.

⁵³ Luis de Zulueta, «...lo que es del César», en *La Oración del incrédulo*, citado, p. 112.

⁵⁴ Como el resto de los reformistas Zulueta separó de un modo radical religión de clericalismo y fue contra éste contra el que dirigió sus dardos. La lectura del clericalismo era al mismo tiempo religiosa y política, ya que el clericalismo se presentaba como el máximo adversario de las instituciones democráticas. Véase «El clericalismo», recogido en *Artículos (1904-1964)*, Alicante, Juan Gil-Albert, 1996, pp. 221-223.

4. «ESPAÑA HA DEJADO DE SER CATÓLICA». DE ZULUETA A AZAÑA

Ga sido una idea muy generalizada que Manuel Azaña representaba la cara más hostil a la Iglesia y que su anticlericalismo era la expresión de una tradición secularizadora que encontraba sus raíces en la política francesa. Los estudios más recientes han venido, sin embargo, a corregir de un modo claro esta percepción y han mostrado cómo Azaña y, en particular, su famoso discurso de las Cortes constituyentes, «España ha dejado de ser católica», estaba muy lejos de representar un ataque virulento contra la Religión y la Iglesia. Una ajustada comprensión del mismo remite a tres realidades distintas, pero complementarias. De un lado, a la tradición intelectual en que se ubica la concepción religiosa de Azaña, en su vínculo a los proyectos del republicanismo y del institucionismo en el que se movió durante más de una década por su pertenencia al Partido Reformista. De otro lado, a la adscripción a una interpretación de la historia de España, también afín al institucionismo, a una inserción en una tradición secularizadora que impugnaba la identificación menédezpelayista entre catolicismo y nación española. Finalmente, por razones de oportunidad política, porque la intervención parlamentaria de Azaña hay que interpretarla en la propia dinámica política del momento y en la necesidad de «neutralizar» la posición laicista más beligerante que en las Cortes desarrollaron sectores del republicanismo radical-socialista⁵⁵.

Es bien conocido que Azaña nunca fue un miembro activo de la familia krausista⁵⁶. Con todo, cuando se leen con atención sus primeros escritos, sobre todo, su trabajo *La libertad de Asociación* (1902) y, posteriormente, la conferen-

⁵⁵ La posición del radical-socialismo ha quedado bien reflejada en Álvaro de Albornoz, *La política religiosa de la República*, Madrid, J. M. Yagües, 1935.

⁵⁶ «Como es bien sabido —ha escrito Jesús Ferrer Solá— Manuel Azaña no fue, en modo alguno, krausista. Los seguidores españoles de la obra de Krause eran galófobos; Azaña francófilo. Los krausistas repudiaban el excesivo intervencionismo estatal; Azaña defendía el estatalismo capaz de arbitrar en las más complejas cuestiones sociales. Sanz del Río y sus discípulos, sin mostrarse incondicionalmente federalistas, se oponían al centralismo propio de la ideología liberal; Azaña mantuvo siempre una concepción unitaria de la administración del Estado», «Manuel Azaña y el krausismo español», *BILE*, 10 (diciembre 1990), p. 79. Para un análisis más sistemático de las relaciones entre el pensamiento krausista y Azaña véase su *Manuel Azaña. Una pasión intelectual*, Barcelona, Anthropos, 1991.

cia sobre *El problema español* (1910) se pueden atisbar modos e ideas del regeneracionismo institucionista. Más tarde, en su estancia en Francia experimentó una clara acomodación al universo político galo y sus ideales se asociaron a un pensamiento liberal y republicano francófilo menos afín a los modos y maneras del krausoinstitucionismo. En su relación con la cuestión religiosa los institucionistas y Azaña no parece que recorrieran el mismo camino. Es cierto que Azaña asistió a las clases que Loisy impartió en el Colegio de Francia, pero sus manifestaciones posteriores estaban muy lejos de la emoción religiosa que habían sentido Unamuno o Zulueta. Antes de la Segunda República solamente se ocupó de un modo genérico sobre la cuestión religiosa en su libro *El jardín de los frailes* (1927), pero su lectura no nos adentra de un modo firme en sus convicciones y sentimientos religiosos.

No merecio de haber devorado en lo religioso una vida excepcional, pero si violenta en su cortedad y prematura: aún no desdeñaba los juegos infantiles cuando el susto de ver que me convertía me aterró. Mi originalidad en lo religioso es poca, o nula. He ido por donde el vulgo y a remolque de las circunstancias, o dígase de otras pasiones, que acaso hayan vivido a expensas de mi capacidad religiosa. Ni estoy muy instruido en esa esfera; si comparo el número, la calidad de mis experiencias con los ámbitos sin fin que otros exploran conozco las incompletas que son. La indolencia expectante con que suelo mirar las cosas del mundo y que en todo me retiene, quizá me ha privado en lo religioso de una estofa rica y tupida, dejándome en desgarradora soledad para el combate con un dios personal, sin la presencia difusa de lo divino y su perenne auxilio, que otros describen. Por indolente me arrebató de sorpresa en su remolino un delirio religioso, una manera de persecución apasionada del más allá y de preverlo en formas sensibles, sin poder evadirme de su contemplación ni de la angustia sofocante de contemplarlo; esa pasión me golpeó, me machacó, tomándome sin defensa, antes de saber yo siquiera que tal pasión existía ni cuales eran sus síntomas ni su cebo⁵⁷.

Esa indolencia que parece estar presente en Azaña le alejaba de la emoción religiosa que había caracterizado a los modernistas, de la inquietud e impulso indagador que mostraba Unamuno o de la doble fuerza intelectual y estética que asomaba en los textos religiosos de Luis de Zulueta. Más allá

⁵⁷ Manuel Azaña, *El jardín de los frailes*, Bilbao, Ed. Albia, 1977, pp. 67-68.

de ese transitorio embargo por la religión, Azaña se acercó más a ella desde sus dimensiones jurídicas y políticas, despachando su relación personal con la religión remitiéndola al terreno de la vida íntima, privada. La religión desde entonces fue para Azaña un territorio de la conciencia individual. Otra cosa muy distinta era cómo el Estado y la sociedad debían regular las dimensiones morales, sociales y jurídicas del hecho religioso. Esto es, de la Iglesia, de los cultos, y de las diversas manifestaciones sociales que remiten a la religión en su dimensión social. Santos Juliá⁵⁸ ha resaltado que la religiosidad de Azaña se aproximaba a un panteísmo místico y Alfonso Botti⁵⁹ ha realizado un breve recorrido por la biografía espiritual de Azaña mostrando la parquedad de su obra en lo relativo a su psicología religiosa. Si ésta aparece con más intensidad es cuando de la cuestión religiosa se pasa a la clerical, al papel que la Iglesia y sus instituciones tienen en la sociedad española.

Como en otro sentido hiciera Luis de Zulueta, Azaña lleva a cabo una reflexión sobre el papel de la religión católica, de la Iglesia en la historia de España, y con él lleva a cabo una refutación de los planteamientos de Menéndez Pelayo de que España debe su identidad como nación a la presencia y aportación permanente del catolicismo y de la Iglesia desde la antigüedad. «Esta unidad —habría escrito Menéndez Pelayo en el Epílogo a la edición de 1882 de *Historia de los heterodoxos españoles*— se la dio a España el cristianismo. La Iglesia nos educó en sus pechos con sus mártires y confesores, con sus Padres, con el régimen admirable de sus concilios»⁶⁰. Este nacionalcatolicismo⁶¹ que se asentaba sobre la tradición católica, que se había erigido en modelador del ser nacional fue respondido con fuerza por la cultura institucionista que afirmaba que no era el catolicismo quien habría brindado fuerza y vigor a la

⁵⁸ Santos Juliá, *Manuel Azaña. Una biografía política. Del Ateneo al Palacio Nacional*, Madrid, Alianza, 1990, p. 127.

⁵⁹ Alfonso Botti, «El problema religioso en Manuel Azaña», en Alicia Alted, Ángeles Egido y M^a. Fernanda Mancebo (eds.), *Manuel Azaña: Pensamiento y acción*, Madrid, Alianza, 1996, pp. 136-166; también en «Manuel Azaña. La coscienza religiosa e la política eclesiástica», en *Spagna Contemporanea*, 11 (1997), pp. 87-114.

⁶⁰ Marcelino Menéndez Pelayo, «Epílogo» a *Historia de los Heterodoxos españoles* (1882), Madrid, BAC, 1978, p. 1035.

⁶¹ Un acercamiento reciente a la vida y obra de Marcelino Menéndez Pelayo y la cultura de su tiempo en Manuel Suárez Cortina (ed.), *Menéndez Pelayo y su tiempo*, Santander, UIIMP, 2012.

nación española, sino que había sido ésta la que en su expansión por el nuevo mundo había proporcionado al catolicismo la fuerza que le daba la monarquía católica española.

En *El jardín de los frailes* esa España tradicional está representada por El Escorial, como memoria histórica de ese pasado católico, símbolo arquitectónico de la Monarquía católica y, al mismo tiempo, constituido en cárcel y reserva espiritual de un pasado que se proyecta sobre la España contemporánea como recordatorio y consigna de una idea tradicional de la nación. «Los frailes —escribió Azaña— sepultaban en los fondos cenagosos de nuestra alma un sillar, la fe católica, que se abría camino con su borde más afilado: el terror de la otra vida»⁶². Es contra esa fusión entre catolicismo y nación, base del nacionalcatolicismo, que reacciona Azaña.

Nuestra figura de España tenía apenas base física; en el sentimiento patriótico, lo instinto animal, la querella espontánea, cuanto pudiera introducir una sombra leve de necesidad se revelaba en lo oscuro; abstraer en la entidad de España sus facciones históricas para mirarla convencionalmente como una asociación de hombres libres estaba prohibido. Nos propinaban una patria militante por la fe; España es en cuanto realiza el plan católico. Las sugerencias todas de la pasión nacional aprovecha al propósito divino. Usurpación temible⁶³.

El jardín de los frailes se convierte así en un texto de memoria personal, pero no menos destinado a mostrar esa guerra simbólica⁶⁴ que se desarrolla entre dos conceptos e ideas de España: la católica y la liberaldemocrática, aquella fundada sobre la identificación de catolicismo y nación y ésta, de filiación renaniana, en la voluntad de los españoles para asociarse libremente como tal. Azaña acompañaba esta reflexión desde una posición jacobina, desde la afirmación del papel del Estado, de la secularización que se correspondía con su ideario reformista. A pesar de su distinta sensibilidad religiosa, tanto Azaña como Zulueta buscaban una secularización del Estado, una acomodación de la religión a los territorios de la conciencia individual y, en definitiva, una nueva lectura de las relaciones que en España debían tener catolicismo y nación. Ya

⁶² *El jardín de los frailes*, ob. cit., pp. 97-98.

⁶³ *Ibid.*, p. 100.

⁶⁴ Andrés Zamora, «El jardín de los frailes y la guerra simbólica», en *Hispanic Review*, vol. 71, nº 1 (2003), pp. 31-49.

Zulueta había expuesto en *La oración del incrédulo* que no era el catolicismo el que había dado identidad nacional a España, sino que había sido ésta la que había influido en la orientación del catolicismo. «El espíritu español ha influido no poco en el catolicismo, en lo que éste tiene de específico dentro de toda corriente cristiana; es decir, en el catolicismo después que éste se diferenció del protestantismo. Por la compañía de Jesús, hija de nuestro suelo, y los teólogos españoles del Trento contribuimos a determinar la orientación de la Iglesia católica moderna»⁶⁵. Esa inversión de términos, la afirmación de que era España la que aportó al catolicismo la energía para conquistar el mundo adquiere un sentido especial a la España del siglo XX, ya que si la religión católica romana dominó la España moderna, por el contrario el país en su proceso modernizador, secularizador, adoptó en el siglo XIX la capacidad de afrontar su destino de acuerdo con los nuevos tiempos. La España religiosa, ortodoxa y trentina de la época moderna sería sustituida por aquella otra que lleva la religión al interior de las conciencias y la ciencia como estandarte de la modernidad. El pesimismo católico frente a la secularización deviene en fe en progreso, al ubicar la religión en el terreno del sentimiento particular, de la libre conciencia, vindicada como territorio privilegiado de la religión. Con el triunfo republicano de 1931 la realización del proyecto secularizador encontraba un camino que los diversos núcleos republicanos interpretaron de acuerdo con su particular programa anticlerical⁶⁶.

El debate parlamentario de las Cortes constituyentes de octubre de 1931 en el que Azaña pronunció su famoso discurso «España ha dejado de ser católica», se ubica en este proceso de redefinición de la historia española, del papel que en ella tuvo el catolicismo y la Iglesia y, sobre todo, de cómo en el nuevo tiempo histórico y en el orden político republicano debían quedar ubicados la

⁶⁵ «Reformarse es vivir», en *La oración del incrédulo*, ob. cit., pp. 68-69.

⁶⁶ Una mirada sintética sobre el anticlericalismo durante la Segunda República en Julio de la Cueva, «El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil», en *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1996, pp. 211-301; id., «Políticas laicistas y movilización anticlerical durante la Segunda República y la Guerra Civil», en M. Suárez Cortina (ed.), *Secularización y laicismo en la España Contemporánea*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001, pp. 255-280. Una lectura de las relaciones Iglesia y Estado en Concha García Prous, *Relaciones Iglesia-Estado en la Segunda República española*, Córdoba, Cajasur, 1996.

Iglesia y sus diversas instituciones respecto de las relaciones Iglesia-Estado, de la enseñanza y otras manifestaciones de la vida social.

Hace ya algunos años que frente a la dura crítica desarrollada por la Iglesia⁶⁷ contra el discurso de Azaña, Hilari Raguer⁶⁸ resaltó las circunstancias política en que se desarrolló su discurso y cómo más que contra la posición de los católicos su intervención iba dirigida a frenar a los sectores más radicales formados por radical-socialistas y socialistas. La historiografía actual ha tendido a reconocer la especial situación política en la que se ubicaba dicho discurso y cómo la intervención de Azaña estaba lejos de presentar ribetes antirreligiosos. Una vez que la religión debía ser recluida en el terreno de la conciencia individual, para Azaña no existía problema religioso como tal, sino, en todo caso, un problema político, aquel que se correspondía con la implantación del laicismo en el Estado con todas sus consecuencias.

(...) La premisa de este problema, hoy político —señaló Azaña— la formuló yo de esta manera. España ha dejado de ser católica; el problema político siguiente es organizar el Estado en forma tal que quede adecuado a esta fase nueva e histórica el pueblo español.

Yo no puedo admitir, señores diputados, que esto se le llame problema religioso. El auténtico problema religioso no puede exceder de los límites de la conciencia personal, porque es en la conciencia personal donde se formula y se responde la pregunta sobre el misterio de nuestro destino. Éste es un pro-

⁶⁷ La literatura antiazañista ha sido muy abundante. A título de ejemplo véase Vicente Cárcel Ortí, *La persecución religiosa durante la Segunda República, 1931-1939*, Madrid, Rialp, 1996; Gonzalo Redondo, *Historia de la Iglesia en España, 1931-1939. Tomo I, La Segunda República (1931-1936)*, Madrid, Rialp, 1993; F. Martí Gilabert, *Política religiosa de la Segunda República Española*, Navarra, EUNSA, 1998; Luis Marín de San Martín, «Azaña: política y religión», en *Religión y cultura*, XLVI (2000), pp. 87-110. También muy crítico con la posición azañista, pero desde una perspectiva diferente Manuel Álvarez Tardío, *Anticlericalismo y libertad de conciencia. Política y religión en la Segunda República española*, Madrid, CEPC, 2002. Para un balance historiográfico bien documentado sobre la política religiosa y la educación véase Mónica Moreno Seco, «La política religiosa y la educación laica en la Segunda República», en *Pasado y Memoria*, 2 (2003), pp. 83-106.

⁶⁸ Hilari Raguer, «La cuestión religiosa», en Ayer, 20 (1995), pp. 215-240. Véase también Carmen Herrando Cugota, «El discurso de Manuel Azaña acerca del problema religioso», en *Anales. Anuario del centro de la UNED de Calatayud*, nº 9, 2 (2001), pp. 69-94. Una posición crítica con la política republicana desarrollada en las Constituyentes en M. Álvarez Tardío, *ob. cit.*, pp. 173 y ss.

blema político, de constitución del Estado, y es ahora precisamente cuando este problema pierde hasta las semejas de religión, de religiosidad, porque nuestro Estado, a diferencia del Estado antiguo, que tomaba sobre sí la curatela de las conciencias y daba medios de impulsar a las almas, incluso contra su voluntad, por el camino de su salvación, excluye toda preocupación extraterrena y todo cuidado de la fidelidad, y quita a la Iglesia aquel famoso brazo secular de organizar el Estado español con sujeción a las premisas que acabo de establecer.

Para afirmar que España ha dejado de ser católica tenemos las mismas razones, quiero decir de la misma índole, que para afirmar que España era católica en los siglos XVI y XVII. Sería una disputa vana ponernos a examinar ahora qué debe España al catolicismo, que suele ser el tema favorito de los historiadores apologistas; yo creo que es el catolicismo quien debe a España, porque una religión no vive en los textos escritos en los Concilios de sus teólogos, sino en el espíritu y en la vida de los pueblos que la abrazan, y el genio español se derramó por los ámbitos morales del catolicismo, como su genio político se derramó por el mundo en las empresas que todos conocemos⁶⁹.

Esta consideración de la religión como un problema de la conciencia individual, de la posibilidad de creer o no creer del individuo se asociaba a aquella manera de percibir la religión de los institucionistas y con ellos Azaña observaba que la modernidad española se presentaba como un tiempo de secularización, del mismo modo que la antigüedad lo era de fervor católico, de monarquía católica. Al viejo espíritu católico, aquel que Menéndez Pelayo reivindicaba como fuerza motriz de la nacionalidad española, le sucede otro espíritu de la ciencia, de la secularización de las instituciones, que reacomoda la religión al territorio de la conciencia individual. La separación de la Iglesia y el Estado era el corolario inevitable de esta posición política, que no necesariamente religiosa. La República era el resultado de esa nueva etapa política, de ese nuevo espíritu nacional que se asentaba sobre la secularización del Estado, en el ideal separatista y la limitación que éste, por razones de salud pública, imponía a la Iglesia y sus institutos religiosos. Dentro de este marco secularizador, de carácter declaradamente republicano y no exento de tintes jacobinos, Azaña planteaba respecto de las órdenes religiosas el principio de utilidad social y de defensa de la República. «Por consiguiente, podía concluir, se trata de adaptar el régimen

⁶⁹ Discurso en las Cortes Constituyentes el 14 de octubre de 1931. Cito del recogido en J. Cassassas, *Cataluña y la España plural*, Barcelona, Áurea, 2006, pp. 102-103.

de salud del Estado a lo que es el Estado español actualmente». Un Estado laico, en definitiva, que desarrollaba una política declaradamente secularizadora como se observa en las distintas medidas que fue desarrollando: separación Iglesia-Estado, supresión del presupuesto de culto y clero, proscripción de las órdenes religiosas «en razón de su temeridad para con la República», esto es, de los jesuitas, y la prohibición al resto de ejercer la industria, el comercio, así como la dedicación a la enseñanza.

CLASES POPULARES, REPUBLICANISMO Y ESPIRITISMO

1. CLASES POPULARES, REPUBLICANISMOS

Pn las primeras décadas del siglo xx las relaciones entre clases populares, movimiento republicano y los diversos procesos políticos y culturales que han acompañado al anticlericalismo constituyen un territorio tan rico en posibilidades analíticas e interpretativas como proceloso en su desarrollo. Y esto es así por el concurso de varios ingredientes que hacen compleja su caracterización. De un lado, parece oportuno determinar, si es del todo posible, qué entendemos por clases populares y cual es el deslinde que pudiera establecerse entre las diversas realidades socioeconómicas y culturales de eso que genéricamente denominamos *pueblo* con el resto de la sociedad, en especial de las llamadas clases medias y altas. Una primera aproximación parece designar a ese conjunto heterogéneo de trabajadores de diverso tipo —jornaleros, menestrales, asalariados, artesanos, campesinos, tenderos, servicio doméstico, etc.—, que viven de su trabajo en condiciones precarias y que han ido construyendo un espacio social, cultural y simbólico propio desde el triunfo del orden liberal. Un sistema social, material y cultural, por otra parte, en clara mutación en la España de la Restauración¹. En este sentido, no se trata de establecer su caracterización desde su posición económica, o ante los medios de producción, sino de diseñar un panorama muy diverso donde concepciones sociales,

¹ Jorge Uría ha caracterizado las líneas maestras de las condiciones de vida, sociabilidad y cultura de las clases populares en *La España liberal (1868-1917). Cultura y vida cotidiana*, Madrid, Síntesis, 2008, en especial, capítulo 3, pp. 249-384.

relaciones laborales, modelos de sociabilidad y cultura política, son, a su vez, heterogéneos, y cuya delimitación del universo social y cultural de las clases medias no siempre resulta sencillo.

El *pueblo*, ese imaginario que desde mediados del siglo XIX² el republicanismo fue construyendo en su discurso dicotómico frente a la *oligarquía*³, constituye una realidad heterogénea que está en plena mutación al amparo de las propias transformaciones demográficas, económicas, sociales y culturales experimentadas en los años que van desde la pérdida de las colonias hasta la guerra civil de 1936. El pueblo, de una forma y otra se nos presenta como una construcción y sus relaciones con el *no pueblo* y con la política y las instituciones representativas constituye todo un reto para las ciencias sociales y humanas, la historiografía, en particular. Aunque en el discurso populista siempre se remite al pueblo como fuente y origen de toda legitimidad, lo cierto es que éste se nos presenta como el producto de la política⁴. En el republicanismo *pueblo* no siempre significó lo mismo. Adquirió valores y sentidos muy diversos en función de la propia concepción que de la República, la representación o la democracia tuvieron las diversas corrientes republicanas. Pueblo fue interpretado como *pueblo nación* en el marco de la democracia liberal castelarina, pero también *pueblo humanidad* en el republicanismo humanitario que seguía los planteamientos de Lamennais, pueblo *clase trabajadora* en el interior del demosocialismo pimargalliano o *pueblo raza*, tras la recepción del evolucionismo, como se observa en Enrique Diego Madrazo. En unos y otros casos, el componente dicotómico

² La construcción del *pueblo* como objeto y sujeto historiográfico ha estado sometida a las propias derivaciones de las teorías sociales, tanto en el marxismo como en el estructuralismo y las posteriores caracterizaciones de la historia cultural. Véanse, entre otros, Raphael Samuel (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica, 1984; Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005. Para un balance reciente de las distintas tendencias que se han ocupado de la historia de las clases populares véase Pilar Salomón, «Una nueva cara de la historia social: la historia de las clases populares», en T. M. Ortega López (ed.), *Por una historia global. El debate historiográfico en los últimos tiempos*, Granada, 2007, pp. 135-165; también Honorio M. Velasco, «Los significados de cultura y los significados de pueblo. Una historia inacabada», en *REIS*, 60 (1992), pp. 7-25.

³ Manuel Pérez Ledesma, «Ricos y pobres; pueblo y oligarquía; explotadores y explotados: las imágenes dicotómicas en el siglo XIX español», en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 10 (1991), pp. 59-88.

⁴ Véase, en este sentido, John Street, *Política y cultura popular*, Madrid, Alianza, 2000.

pueblo/oligarquía nunca dejó de operar como un factor distintivo y antagónico entre el heterogéneo mundo de las clases populares y el resto de la sociedad.

El tema de la base social popular, de sus modos de vida e imaginarios nos lleva al proceloso territorio de la *cultura popular*⁵, de sus manifestaciones y de las relaciones de afinidad o contraste con aquella otra cultura no menos convencional denominada de *élites*. Si la cultura popular constituye un universo, en sí mismo, difuso, lo mismo se puede decir de su dimensión política. ¿Cabe hablar de una cultura política de las clases populares? La respuesta inmediata seguramente es negativa, como muestra la existencia de proyectos sociales y políticos en principio tan distintos como el socialismo de clase, el anarquismo y el republicanismo interclasista. Y que señalar de aquellos sectores populares adscritos a las llamadas corrientes conservadoras o al tradicionalismo que contradicen cualquier propuesta de comprensión del proceso histórico en un sentido lineal y «progresivo». También sabemos que los modelos analíticos muy a menudo se ven contrariados por la realidad histórica y que las sociedades viven permanentemente en procesos de porosidad notable e incluso observamos la imposibilidad de establecer líneas de separación muy claras en movimientos sociales y políticos aparentemente bien delimitados. Y es que una cosa es el resultado final de un proceso o manifestación social, política y cultural, y otra muy distinta es su génesis y maduración histórica, por no insistir, a su vez, en las asimetrías o modulaciones que en los movimientos sociales y políticos, o en las biografías personales, se establecen entre los componentes económicos y el cambio social y cultural. Viene esto a cuenta de la complejidad que ofrecen las primeras décadas del siglo XX para determinar una explicación sencilla y unilateral de la relación, en sí misma plural y compleja, entre realidades sociales —clases populares—, propuestas políticas —republicanismo— y algunas expresiones culturales —laicismo, secularización, anticlericalismo— desarrolladas a través de diversos medios.

La historia cultural, y dentro de ella las diversas manifestaciones que remiten a la cuestión religiosa —en su dimensión numínica, jurídica, moral, política,

⁵ C. Grignon y Jean-Claude Passeron, *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1992. Para el caso español véase el conjunto de trabajos recogidos en J. Uría (ed.), *La cultura popular en la España contemporánea*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.

educativa y asociativa, entre otras—, muestra muy bien las dificultades que presenta una caracterización simple del anticlericalismo como la expresión laicista y secularizadora de las clases populares. Sabemos que en su interior cohabitaban modos muy distintos de percibir qué cosa es eso de la Religión, cuál es el papel de la espiritualidad en la vida individual y de las sociedades, y cómo en el tránsito a la nueva sociedad industrial y urbana —aquella que se identifica como de la modernidad— la religiosidad adquirió formas plurales, como también múltiples lo fueron las maneras de ser y mostrarse anticlerical⁶. En unos casos esa pluralidad provino del propio interior o aledaños de la tradición católica y de sus variantes heterodoxas, como el catolicismo liberal, el krausismo o el modernismo religioso, poco afines a la religiosidad popular pero que en su controversia con el catolicismo oficial estimularon miradas alternativas de imitación más o menos clara en la contestación popular al orden político y religioso establecido. En otras ocasiones, las más afines con lo que aquí miramos, el rechazo al catolicismo tuvo visos de respuesta al orden social, religioso y político y adquirió formas diversas según tradiciones científicas y culturales variadas. Pero también, y no en menor grado, adquiere relevancia la posición «política» que los destinatarios asumieron a la hora de mostrar el rechazo a la religión, a la Iglesia o al orden social sustentado por el clero católico. Porque, en efecto, la relación entre clases populares, religión, anticlericalismo y republicanismo —a su vez, compleja, dinámica y plural— remite a la necesaria distinción entre las distintas familias republicanas, el modelo laicista o secularizador de cada una y su distinta imbricación tanto con las clases populares en su dimensión social y cultural, como en la estrictamente política.

Resulta indudable que el republicanismo desde el punto de vista social es claramente transversal y que entre aquellos sectores posibilistas o progresistas de clase media se planteaba una propuesta anticlerical en la que predominaba una defensa de la libertad de cultos, de la secularización del Estado y de una religión más abierta a las novedades de la «modernidad». Democracia y república aquí no significaba en modo alguno rechazo de la religión ni de la Iglesia, pero sí, al menos garantía de la libertad de conciencia y, en muchos casos, de la

⁶ William Callahan ha resaltado el efecto negativo del proceso urbanizador para el mantenimiento de las prácticas religiosas: «Response to urbanization: Madrid and Barcelona, 1850-1930», en *Hispania Sacra*, 42 (1990), pp. 445-451.

secularización del Estado, medida imprescindible para poder desarrollar un modelo democrático de Estado y organización social. *Neutralidad*, tal vez esa sería la propuesta que estos sectores del republicanismo presentaban a la sociedad de su tiempo⁷. Pero *neutralidad* representaba ruptura con el régimen concordatario de 1851, revisión de la política conservadora en el terreno educativo y garantía jurídica de la libertad de conciencia. Un marco que, como derivación, obligaba a la reforma constitucional de 1876 y, en definitiva, a una alteración del *status quo sociopolítico* que representaba la Restauración. Pero este sector «moderado» del republicanismo convivió desde mediados del siglo XIX y se prolongó hasta los años de la II República con otro que exigía una política laicista más intensa y que, ya desde los postulados del positivismo, o de un materialismo de raíz ilustrada, sostuvo la exigencia de la secularización de la sociedad. El entorno de este laicismo republicano, asimilado a los terrenos del federalismo, conectó abiertamente con los nuevos movimientos sociales que representaban el anarquismo y el socialismo. Hay, en este sentido, y sin generalizaciones extremas, una afinidad creciente entre el discurso laicista del federalismo y los proyectos de cambio social, de reforma o de revolución que latieron en aquellos sectores populares adscritos al socialismo, al anarquismo y al republicanismo.

Los trabajos de Pere Gabriel⁸, Ángeles Barrio⁹, Antonio López Estudillo¹⁰ y otros, ya mostraron cómo en las décadas de entre siglos, federalismo, anarquismo

⁷ Las líneas maestras de la cultura política republicana las ha desarrollado Javier de Diego Romero, *Imaginar la república. La cultura política del republicanismo español, 1876-1908*, Madrid, CEPC, 2008; una síntesis de esa cultura política en M. Suárez Cortina, «El republicanismo como cultura política. La búsqueda de una identidad», en Manuel Pérez Ledesma y María Sierra (eds.), *Culturas políticas: teoría e historia*, Zaragoza, Inst. «Fernando el Católico», 2010, pp. 263-312.

⁸ Pere Gabriel, «Republicanismo popular, socialismo, anarquismo y cultura política obrera en España (1860-1914)», en J. Paniagua, J. A. Piquer y V. Sanz (eds.), *Cultura social y política en el mundo del trabajo*, Valencia, Biblioteca Historia Social, 1999, pp. 211-223; id., «Hablemos de los trabajadores y la clase obrera...», en A. Rivera, J. M. Ortiz de Ortuño y J. Ugarte (eds.), *Movimientos sociales en la España contemporánea*, Madrid, Abada/UPV/AHC, 2008, pp. 127-168; para el caso catalán véase igualmente Genís Barnosell, *El republicanismo catalán (1840-1931): sociología y formas de movilización popular*, en <<http://republica-republicanisme.uab.es>>; Ángeles González Fernández ha mostrado la pugna entre socialistas y republicanos por el control de la clase obrera en Sevilla, *Los orígenes del socialismo en Sevilla*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 1986, capítulo 2.

⁹ Ángeles Barrio, «Anarquistas, republicanos y socialistas en Asturias (1890-1917)», en B. Hoffman, P. Joan i Tous y M. Tietz (coords.), *El anarquismo español y sus tradiciones*, Madrid,

y socialismo tuvieron más convergencias que aquellas que venían determinadas por la creación de una doctrina autónoma de cada tendencia¹¹. En definitiva, se pone de manifiesto la dificultad de aislar el proceso de consolidación de una cultura obrera distinta y divergente de aquella radical democrática que predominó durante décadas entre las clases populares. Son así plenamente reconocibles los nexos entre federalismo y anarquismo, pero también entre republicanismo y socialismo como demuestra la existencia, primero, de corrientes socialistas en el interior del republicanismo, y la formación de la Conjunción republicano-socialista desde 1910. En el marco del socialismo es perceptible desde sus comienzos el intento de incorporar un programa mínimo anticlerical, pero éste fue graduándose en el propio proceso de afirmación del anticlericalismo en la cultura de fin de siglo. En ese territorio fronterizo entre republicanismo social y socialismo de clase, la convergencia anticlericalismo, librepensamiento, socialismo se percibe con claridad en la propuesta republicano-socialista de *Germinal*¹², ajena al liderazgo de Pablo Iglesias, pero que representaba la afir-

Vervuert-Iberoamericana, 1995, pp. 41-56; sobre la pluralidad de propuestas políticas en el interior de la cultura obrera véase su «Culturas obreras, 1880-1920», en *La cultura popular en la España contemporánea*, ob. cit., pp. 109-129.

- ¹⁰ La relación entre republicanismo y movimiento obrero en el campesinado andaluz y catalán ha sido tratado por A. López Estudillo, «Republicanismo y movimiento obrero en Andalucía», en M. L. González de Molina y D. Caro Cancela (eds.), *La utopía racional. Estudios sobre el movimiento obrero andaluz*, Granada, Universidad de Granada, 2001, pp. 81-106; id., «Federalismo y mundo rural en Cataluña (1890-1905)», en *Historia Social*, 3 (1989), pp. 17-32; las relaciones entre republicanismo y anarquismo en *Republicanismo y anarquismo en Andalucía. Conflictividad Social Agraria y Crisis Finisecular (1868-1910)*, Córdoba, Ayto. de Córdoba/Ediciones de La Posada, 2001; para una historia local véase Rebeca Arce Pinedo y Román Miguel González, *Cultura, sociedad y política en Astillero (1890-1910). Microhistoria de una sociedad en cambio*, Astillero, Ayuntamiento de Astillero, 2002; Diego Caro Cancela, *Republicanismo y movimiento obrero: Trebujena (1914-1936)*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1991.
- ¹¹ Los distintos trabajos sobre clericalismo y anticlericalismo de base local o regional han mostrado repetidamente la intensa relación que las clases populares mantuvieron con el republicanismo y sus prácticas anticlericales. Véase, como ejemplo, Julio de la Cueva Merino, *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)*, Santander, UIC/ARC, 1994; M.ª Pilar Salomón Chéliz, *Anticlericalismo en Aragón. Protesta popular y movilización política (1900-1939)*, Zaragoza, PUZ, 2002.
- ¹² Eduardo Huertas Vázquez, «El grupo germinal y el librepensamiento», en P. Álvarez Lázaro (ed.), *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*, Madrid, UPCO, 1996, pp. 265-298.

mación «socialista» de un rector del republicanismo, en su intento por lograr una síntesis marxismo-anarquismo-positivismo. En el anarquismo la relación con las distintas familias del republicanismo fue una constante. Basta recordar cómo en *La Revista Blanca* colaboraron aquellos sectores del republicanismo asociados al positivismo: Pedro Dorado Montero, Urbano González Serrano, Alejandro Sawa, Alejandro Lerroux, Pedro Corominas, José Nakens, o el mismo Francisco Giner de los Ríos, muy alejado, por otra parte de los ideales anarcosindicalistas. El proceso de decantación definitiva de estas propuestas políticas fue desigual, pero parece que las propias transformaciones económicas experimentadas por España en los años de la Primera Guerra Mundial marcan un tiempo de cambios que se hicieron muy visibles en los años treinta. Con todo, el federalismo español mantuvo nexos y transferencias continuas con el anarquismo como muestra la experiencia de la izquierda federal en los aledaños de la Segunda República a través del programa social sustentado por Eduardo Barriobero.

Dos territorios más fomentan la complejidad de este panorama de transferencias entre republicanismo y clases populares. De un lado, está aquel que remite a las transformaciones sociales, políticas y culturales experimentadas en las primeras décadas del siglo xx. El cambio social se ha reconocido claramente con la revolución demográfica, la urbanización de la sociedad y los efectos que ello tuvo en los modos de sociabilidad y de la cultura que estos nuevos espacios trajeron consigo. El cambio político no es menos representativo: Restauración, Dictadura de Primo de Rivera, República constituyen tres momentos históricos y tres sistemas políticos que abordaron la cuestión religiosa, la relación Iglesia-Estado y el problema del laicismo de modos bien distintos. De otro lado, y no menos importante, se presenta la relación entre cultura popular y cultura de élites y, sobre todo, entre cultura del pueblo, entendida como autónoma, si ello es posible, y aquella otra *populista*, esto es, orientada al pueblo, a su movilización, por referentes, personas, ideas o estrategias elaboradas y desarrolladas fuera de eso que hemos denominado clases populares. El caso del republicanismo podemos decir que se acerca, aunque en distinto grado, a las dos versiones. Es reconocible una movilización populista en el radicalismo republicano —ya en su variante progresista (Lerroux) o federal (Blasco Ibáñez, hasta el fin de siglo vinculado al Partido Federal)—. Pero no resulta menos perceptible que en la cultura popular los planteamientos del federalismo —laicismo, asociación, cooperación, mutualismo, reforma social, descentralización, etc.— constituyeron un ingrediente propio, asociado a las

cosmovisiones y cultura de unas clases populares que aún no habían conocido en toda su extensión los modelos productivos y formas de organización social características del siglo XX. La antropología, la sociología o la historia social y cultural se han ocupado de los diversos modos que la religiosidad, el anticlericalismo o diversas manifestaciones de espiritualidad han tomado forma en las clases populares¹³. La violencia anticlerical de 1909, o las propuestas espirituistas podrían constituir dos ejemplos de esa riqueza y pluralidad de manifestaciones culturales en torno a lo religioso. Naturalmente, una mirada unilateral al campo anticlerical resulta inadecuada, toda vez que la confrontación clericalismo/anticlericalismo remite a dinámicas particulares, pero también a realidades de la propia recuperación de la Iglesia y el movimiento católico al amparo de la dinámica política de la Restauración¹⁴.

No resulta posible abordar adecuadamente todas estas facetas en estas breves páginas. Así pues, se hace hincapié en tres ejes de esta relación entre clases populares, republicanismo y anticlericalismo: el primero remite a los diversos modelos de laicismo que acoge el republicanismo; el segundo a la relación entre anarquismo, republicanismo federal y espiritismo; finalmente, el tercero, el relativo a la reacomodación entre republicanismo y socialismo en la experiencia política que representa la Conjunción Republicano-socialista¹⁵. El marco temporal serán las décadas de entre-siglos y solamente en casos explícitos se hace referencia a la política secularizadora de la Segunda República hoy bien conocida y cuya realidad se escapa al momento histórico en que mejor podemos caracterizar estas dimensiones de la cultura republicana¹⁶.

¹³ Véase el conjunto de trabajos recogidos en C. Álvarez Santaló, M^a. J. Buxó i Rey y S. Rodríguez Becerra (coords.), *La religiosidad popular. I. Antropología e Historia*, Barcelona, Anthropos, 1989.

¹⁴ Julio de la Cueva Merino y Ángel Luis López Villaverde (coords.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la restauración a la transición*, Cuenca, UCL, 2005.

¹⁵ Una caracterización del sentido de la Conjunción en Antonio Robles Egea, «La Conjunción republicano-socialista: una síntesis de liberalismo y socialismo», en Ayer, 54 (2004), pp. 97-127.

¹⁶ Para el análisis de la cuestión religiosa en la II República véanse Julio de la Cueva y Feliciano Montero (eds.), *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, UAH, 2009; Javier Dronda Martínez y Emilio Majuelo (eds.), *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*, Pamplona, UPN, 2007; Manuel Álvarez Tardío, *Anticlericalismo y libertad religiosa. Política y religión en la Segunda República Española (1931-1936)*, Madrid, CEPC, 2002; María del Carmen de Frías García, *Iglesia y Constitución*.

2. ANTICLERICALISMOS Y REPUBLICANISMOS EN LA ESPAÑA LIBERAL

Aunque el republicanismo se ha reconocido como una propuesta asociada a la democracia, a la descentralización del Estado y a la secularización, ya del Estado, ya de la sociedad, resulta evidente que en su interior fueron múltiples las maneras en que se abordaba no ya la naturaleza de la religión, sino el papel de la Iglesia en la sociedad y los diversos modos de establecer las relaciones entre ambos poderes. Encontramos en su interior católicos liberales, krausistas, modernistas religiosos, todos ellos de firmes convicciones religiosas, junto a amplios sectores de positivistas, materialistas, agnósticos y ateos que lucharon, a veces por todos los procedimientos, para secularizar la sociedad. El llamado laicismo republicano constituye, pues, una realidad plural de los modos en que en su interior se percibió el papel de la religión, de las religiones positivas, de la Iglesia o del clero, secular y regular, en la sociedad y las instituciones de la España liberal¹⁷. Todos los republicanos fueron, de una u otra manera, anticlericales, pero resulta inaceptable caracterizar a la gran mayoría del republicanismo como antirreligioso. Por el contrario, algunos republicanos fueron profundamente religiosos, pero, eso sí, de una religiosidad muy ajena a los postulados teológicos, doctrinales y políticos sustentados por la Iglesia católica española. Su denuncia sistemática de la confesionalidad del Estado, la exigencia del reconocimiento de la libertad de conciencia y de su derivado necesario, la libertad de cultos, y en una aplicación más firme, la separación de la Iglesia y el Estado, hizo del conjunto de republicanismo un movimiento declaradamente anticlerical que, en algunos momentos mostró una faceta laicista intensa. Fueron, sobre todo, adversarios del clericalismo y su anticlericalismo, en consecuencia, se presenta como una confrontación abierta

La jerarquía católica ante la II República, Madrid, 2000; Hilari Raguer, *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil española (1936-1939)*, Barcelona, Península, 2001; una síntesis de la política laicista en la II República en Ángel Luis López Villaverde, «Política laicista y secularización del espacio público durante la II República», en Cecilia Gutiérrez Lázaro (ed.), *El reto de la modernización. El reformismo socialista durante la II República*, Santander, Ayuntamiento de Camargo/Fundación Pablo Iglesias, 2010, pp. 97-118.

¹⁷ Manuel Suárez Cortina (ed.), *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001.

con el intento de la Iglesia de modelar las conciencias de los españoles con el apoyo y protección del Estado.

Pero ese anticlericalismo, que se tradujo en la defensa de un laicismo activo, muy a menudo tomado de la experiencia francesa, adquirió modalidades diversas, de corte intelectual, unas veces, pero frecuentemente, de carácter vivamente populista, destinadas a la movilización y al combate con ese otro antagonista culturalmente construido como antiliberal, reaccionario, adversario de la idea de progreso y asociado a la burguesía conservadora. El clero devino en un nuevo adversario que en el discurso republicano se asociaba a la marea negra que impedía el desarrollo material y moral de las clases populares. Marea roja —revolución socialista— y marea negra —reacción clerical— conformaron los dos polos de una dicotomía entre revolución y reacción que trataba de estimular el signo del proyecto republicano: la reforma social, política y cultural de España.

En el ámbito de la alta cultura esa reflexión estuvo cargada de argumentos, de citas científicas, religiosas o sociológicas, de postulados filosóficos, pero en el marco de la cultura republicana de divulgación y movilización popular adquirió en múltiples ocasiones un estilo burdo, cuyo último objetivo estaba en deslegitimar y desfigurar la imagen del adversario. Si de la primera pueden ser representantes el mismo Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate entre los krausistas, Antonio Machado, Unamuno o Luis de Zulueta entre los modernistas; de los segundos fueron sin duda representativos José Nakens en el campo periodístico, Alejandro Lerroux¹⁸ en el político y Vicente Blasco Ibáñez en el literario¹⁹. El primero se ocupó de levantar la bandera anticlerical a lo largo de más de cuatro décadas a través de *El Motín* (1881-1924) y más de una docena de libros y centenares de artículos de contenido duramente anticlerical. El segundo, por su parte, se ocupó de movilizar a las masas populares con sus arengas, haciendo del anticlericalismo el recurso básico para desplazar las clases conservadoras y lograr el triunfo de la República. Blasco Ibáñez, por su

¹⁸ Véase José Álvarez Junco, *Alejandro Lerroux, el Emperador del Paralelo*, Madrid, Síntesis, 2005.

¹⁹ Véase Ramir Reig, *Blasquistas y clericales: la lucha por la ciudad de Valencia*, Valencia, Inst. Alfons el Magnanimit, 1990; *id.*, «El republicanismo popular», en Ayer, 39 (2000), pp. 83-102; Silvia Magenti Javaloyas, *L'anticlericalisme blasquista. Valencia: 1898-1913*, Simat de la Vall-digna, La Xara Edicions, 2001.

parte, se convirtió en el símbolo del anticlericalismo complementando su novela anticlerical²⁰ con una tarea periodística de acusados contenidos laicistas.

Bobos —escribió Nakens—, incrédulos, que no habéis observado que la Iglesia tiene el secreto de explotar a ricos y muertos; a los vivos matándolos cuando conviene a su negocio, y luego resucitándolos y cansándolos si el negocio lo reclama; y a los muertos sacándolos del Purgatorio por dinero.

Y mi indignación ¿por qué es? Por el miedo horrible a verme canonizado si algún día el Vaticano cree poder aumentar su negocio colocando mi imagen en los altares²¹.

Ahora bien, aunque se da esa radicalidad discursiva, de fuerte componente movilizador que presenta a la Iglesia como una instancia asociada al poder económico y a la manipulación doctrinal y política, no quiere ello decir que incorpore una «densidad» laicista mayor que en otros sectores del republicanismo. En realidad no podemos simplificar el laicismo republicano a una u otra forma de representar el tránsito a la «modernidad» tal y como los republicanos entendieron el papel que a la religión y a la Iglesia le correspondía en ese proceso. Nakens, durísimo en su escritura sobre la Iglesia y el clero, es un anticlerical furibundo, pero moderado en sus postulados políticos y de concepciones religiosas nada radicales. Siempre se mostró muy alejado de aquella suavidad de tono que podía caracterizar Pi y Margall²², sin embargo, mucho más extremo en sus exigencias laicistas. Resulta necesario, en este sentido, establecer *modalidades, espacios y tiempos* en el anticlericalismo del republicanismo español, incluso en aquel que se consideraba portavoz de las aspiraciones populares. Modalidades, espacios y tiempos vienen asociados a las realidades plurales en que se movió el republicanismo. Los lenguajes, discursos y repertorios de acción se asociaron tanto a las distintas tradiciones del laicismo republicano como a las exigencias de la coyuntura política en que desenvolvieron sus acciones.

²⁰ La novelística blasquista está impregnada de un fuerte componente anticlerical. En algunos casos de forma central y directa, como en *La araña negra*.

²¹ José Nakens, «Me espanta pensar lo» (1913), *Clericalismo en solfa*, Madrid, Imp. de Saez Hnos. s.a., p. 253.

²² Sobre los planteamientos de Pi y Margall véase Juan Francisco García Casanova, *Hegel y el republicanismo en el siglo XIX*, Granada, Universidad de Granada, 1983. La posición de Pi fue recogida en *El Cristianismo y la Monarquía*, Barcelona, Maucci, ¿1900?

La primera nota que debemos resaltar es el componente claramente político que adquiere el anticlericalismo republicano. Resulta evidente que también se asocia a una vieja tradición de anticlericalismo popular, desde etapas previas, a través del refranero²³ o de una literatura anticlerical²⁴ que adquiere sentidos múltiples: de ironía respecto de los vicios del clero, del rico folklore que asocia el clero a los disfrutes sexuales o que lo tilda de inmoral. Pero estos elementos constituyen instrumentos para el fin político de reformular el papel de la Iglesia en la sociedad de su tiempo. O, en todo caso, toman de la cultura popular unos registros que expresan su peculiar modelo de laicismo, al criticar al clero en todos los frentes. Constituyen, en esencia, ese *humus* de anticlericalismo popular que unas veces se queda en su manifestación más primaria y que, en otras ocasiones, lo hace en una determinada orientación política, para la cual necesita de una dirección que en este caso le ofrece el republicanismo. En consecuencia, lo que verdaderamente caracteriza el anticlericalismo republicano es su dimensión directa o potencialmente política. Esto es, relaciones Iglesia-Estado, regulación de la libertad de conciencia y de pensamiento, abolición del Concordato de 1851, transformación cuando no disolución de las órdenes religiosas, eliminación de la religión católica en las escuelas del Estado, etc. He ahí el programa de laicismo que se manifiesta como primera propuesta de la cultura política republicana.

Pero, como ya se ha señalado, no hay un anticlericalismo republicano, sino varios. En primer término resulta imprescindible establecer una distinción bastante nítida entre el anticlericalismo intelectual y el popular. El primero remite a las «altas» elaboraciones doctrinales que los intelectuales republicanos elaboraron sobre el tema de la Religión, de las religiones positivas, de las dimensiones teológicas, morales, filosóficas, jurídicas y políticas de la cuestión religiosa, de la libertad de conciencia y de su dimensión jurídica y política: la libertad de cultos. Resulta evidente que no fueron teólogos, pero desde su dimensión científica o filosófica la intelectualidad republicana de Giner a Azaña²⁵ analizó en detalle la

²³ José Esteban, *Refranero anticlerical*, Madrid, Ediciones Bosa, 1994.

²⁴ A. Lorenzo Vélez, *Cuentos anticlericales de tradición oral*, Valladolid, Ámbito, 1997; José Luis Molina Martínez, *Anticlericalismo y literatura en el siglo XIX*, Murcia, Universidad de Murcia, 1998.

²⁵ A ello me he referido en «Religión, Iglesia y Estado en la cultura institucionista. De Francisco Giner a Manuel Azaña», en *La secularización conflictiva*, citado, pp. 73-100.

diversidad de registros que se integran bajo la etiqueta de «cuestión religiosa». El anticlericalismo de estos intelectuales se derivaba tanto del rechazo de los principios de la dogmática católica, en unos casos, como de la ubicación que la religión y la Iglesia —sus dogmas, tradiciones, usos y costumbres— tenían en la España liberal. La búsqueda de una garantía política y jurídica, la libertad de conciencia, la exigencia de una separación entre la Iglesia y el Estado y, por lo tanto, de una corrección genérica de las relaciones entre ambas instancias constituyó una de las premisas que movieron al laicismo republicano: en la filosofía, en el derecho, en la política, en la escuela. Este anticlericalismo intelectual, de más o menos fina elaboración teórica, contrasta con el anticlericalismo popular, con aquel modelo más rudimentario de confrontar con la realidad existente. Democracia representativa, secularización del Estado, consideración de la religión como un ingrediente importante de la vida fueron caracteres que encontramos en Unamuno, Azcárate, Zulueta y en muchos de los dirigentes republicanos —incluso Álvaro de Albornoz²⁶, tildado como un anticlerical radical— que siempre distinguieron religión, cristianismo, catolicismo y clericalismo. Una distinción que no siempre cabe exigir en aquellas manifestaciones de anticlericalismo popular que en algunos momentos adquirió formas violentas con manifestaciones sacrofóbicas²⁷. Si la primera es reconocible por su mayor o menor calidad, por el predominio de los elementos discursivos racionales, la segunda en su propia afirmación hizo uso de recursos emocionales, en los cuales la acción colectiva, el uso del espacio público o la violencia no fueron sino la expresión de una respuesta acomodada a sus propias condiciones. Conferencia, libro, ensayo fueron propios del anticlericalismo de élites, del mismo modo que el chiste, el poema espontáneo, la algarada callejera o la blasfemia lo fueron del popular. La relación entre ambos, sin embargo, no se rompió nunca, como se puede observar a comienzos del siglo XX cuando la movilización anticlerical tuvo planteamientos y recursos utilizados por ambos componentes. Pero los primeros, los intelectuales, ejercieron siempre de líderes, de elaboradores de discursos de movilización, en tanto los segundos, las masas populares, fueron

²⁶ Un buen ejemplo es su *Ideario Radical*, Madrid, Tip. Sociedad de Publicaciones s.a.

²⁷ De especial relieve se presenta, en este sentido, la interpretación desde la antropología de Manuel Delgado, *Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia*, Barcelona, El Aleph, 1993.

las protagonistas de la acción colectiva, de la verdadera ocupación del espacio público. De alguna manera en esa confrontación se reprodujo en papel de líderes y base, tanto en el terreno de la Iglesia como del anticlericalismo. Cómo interpretar de otro modo la ocupación del espacio público por parte de católicos y anticlericales. Los primeros lo hicieron tradicionalmente a través de procesiones, peregrinaciones y manifestaciones públicas de fe; los segundos iniciando una competencia con ellos a través de las movilizaciones callejeras anticlericales. Con distinto signo y estilos a veces muy distantes, ambas propuestas se dirigieron al pueblo: al católico y al laico. Pero la dirección correspondió en cada caso a los líderes «espirituales» de ambos «ejércitos»: los curas y obispos, de un lado; los intelectuales, de otro.

En otro sentido, dentro de las modalidades del anticlericalismo republicano, es imprescindible establecer maneras tan distintas como las que se ubicaron en el terreno del catolicismo liberal, o del krausismo; las que se impregnaron de los valores del positivismo y aquellas otras que se ubicaron en el territorio del materialismo filosófico o con un concepto de la ciencia que la opuso de un modo absoluto a la fe. La construcción de estos planteamientos se desarrolló desde mediados del siglo XIX, pero sus fórmulas no experimentaron trasformaciones significativas y solamente la aparición del modernismo religioso a comienzos del siglo XX representó una novedad en la expresión de este anticlericalismo intelectual²⁸. El rechazo del modernismo por el Papado en 1907 con la Encíclica *Pascendi* reubicó a algunos de estos modernistas en el terreno del republicanismo, incluso con inclinaciones a la movilización anticlerical popular como en el caso de Segismundo Pey y Ordeix o José Ferrández cuyas colaboraciones en *El País* o *El Motín* tuvieron como cometido ofrecer una lectura distinta de los principios y tradiciones del catolicismo pero, sobre todo, movilizar a la ciudadanía a favor de una revisión de la posición de la Iglesia en la sociedad y Estado liberales.

Como vemos, estas modalidades de anticlericalismo se acomodan igualmente a los espacios en los cuales se debate. El libro, el ensayo, incluso el debate parlamentario poseen una codificación determinada. Se ajustan a la

²⁸ Véase Alfonso Botti, *La Espagna e la crisi religiosa. Cultura, società civile e religiosa tra Otto e Novecento*, Brescia, Morcelliana, 1987; Luis de Llera (coord.), *Religión y literatura en el modernismo español (1902-1914)*, Madrid, Actas, 1994.

naturaleza del medio y al público al que van dirigidos. Sopesan el componente emocional, débil en los ensayos y libros, frente al mixto (débil o fuerte según las circunstancias) que posee el discurso parlamentario, o el fuerte que hace del anticlericalismo popular un elemento a menudo dominando por sus componentes emocionales. No ha de sorprender que se manifieste de este modo. Esa acomodación viene determinada por el cometido que se persigue. Una manifestación anticlerical tiene el propósito de denunciar, de llamar la atención sobre las «miserias» del adversario, se lleva a cabo en un momento de elevación emocional, de combate, cuando los líderes republicanos, sobre todo, tras la representación de *Electra*²⁹, caldean los ánimos de una masa que ve no ya en la religión, sino en sus representantes, los adversarios a batir. Púlpito, prensa católica³⁰, escuelas católicas, ligas católicas... conforman instrumentos que poco a poco va creando el movimiento católico para «reconquistar» la sociedad española³¹. Tabernas, ateneos populares, sociedades recreativas, las redacciones de los periódicos anticlericales, ligas anticlericales, sociedades espiritistas, escuelas laicas... constituyen, por su parte, los medios donde se estimula el ambiente anticlerical, a menudo abiertamente laicista. Unos y otros, en definitiva, construyen los discursos, marcos e instrumentos para movilizar la sociedad en beneficio de su causa.

Pero, más allá de estas caracterizaciones descriptivas, el cometido es siempre político mucho más que religioso. No hay debate teológico, ni siquiera muchas veces moral. Es la agenda política la que marca el tempo de las dos manifestaciones. La católica con el apoyo del conservadurismo; la laica con el tenue apoyo del liberalismo y el activo, y a veces provocador, del republicanismo. Pero ese republicanismo afín en lo que genéricamente se puede establecer

²⁹ Véase Ángel Berenguer (ed.), *Los estrenos de Galdós en la crítica de su tiempo*, Madrid, Comunidad de Madrid, 1988.

³⁰ Sobre el papel de la prensa en la cultura y política de la Iglesia véanse Solange Hibbs-Lissorgues, *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904)*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1995; José-Leonardo Ruiz Sánchez, *Prensa y Propaganda Católica (1832-1965)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2002.

³¹ Sobre el movimiento católico en las décadas de entre siglos véase Feliciano Montero, *El movimiento católico en España*, Madrid, Eudema, 1993; Julio de la Cueva Merino y Ángel Luis López Villaverde (coords.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la restauración a la transición*, ya citado.

como anticlericalismo, esto es, rechazo de todo clericalismo, se aleja cuando se trata de determinar el papel de la religión en la sociedad. Es aquí cuando la agenda política adquiere toda su fuerza y cuando las políticas gubernamentales marcan, de forma directa o indirecta, el tempo de la acción anticlerical, como se vio en la primera década del siglo XX. Una combinación de mimesis con la experiencia francesa³², una exigencia de «modernidad» establecida por la suave política reformista de Canalejas y los efectos derivados de la asociación entre conservadurismo, burguesía, catolicismo y política colonial, derivaron en un motín anticlerical que, más allá de sus razones coyunturales, culminó una década de acusados enfrentamientos entre confesionalidad y laicismo³³.

Si las *modalidades* de anticlericalismo vienen determinadas por ingredientes intelectuales, científicos y sociales, y los *espacios*, a su vez, «especializan» los modos de expresar el rechazo al dominio de la Iglesia en la sociedad e instituciones de su tiempo, los *tiempos* vinieron marcados más directamente por la agenda política, por la coyuntura y las exigencias que las formaciones políticas tuvieron para hacerse presentes cada momento ¿Cómo explicar la «guadianización» del anticlericalismo en el primer tercio del siglo XX? Tras la Semana Trágica³⁴, sobre todo, desde 1913 el anticlericalismo dejó de representar un medio de afirmación política reconocible, más allá de aquellos núcleos

³² En este sentido es significativo el tratamiento que a la cuestión religiosa da el Partido Radical en su programa de 1908. También las ediciones de libros como el de Emile Faguet, *El anticlericalismo*, Madrid, La España Moderna s.a., 1911.

³³ Julio de la Cueva se ha ocupado reiteradamente de los elementos dominantes en la confrontación. De sus múltiples trabajos cabe señalar ahora: «Movilización política e identidad anticlerical, 1898-1910», en Ayer, monográfico *El anticlericalismo*, 39 (1997), pp. 101-126; *id.*, «Anticlericalismo e identidad anticlerical en España: del movimiento a la política (1910-1931)», en C. P. Boyd (ed.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, CEPC, 2007, pp. 165-186; *id.*, «Cultura republicana, religión y anticlericalismo: un marco interpretativo de las políticas laicistas de los años treinta», en *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*, citado, pp. 41-68; sobre el conjunto del período véase *La secularización conflictiva...*, citado.

³⁴ El anticlericalismo en la Semana Trágica ha conocido varios trabajos ya clásicos. Véanse, J. Connelly Ullman, *La Semana Trágica. Estudios sobre las causas socioeconómicas del anticlericalismo en España (1898-1912)*, Barcelona, Ariel, 1972; José Álvarez Junco, *Lerroux y la demagogia populista*, Madrid, Alianza, 1990. Desde la antropología véase Manuel Delgado, *Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia*, citado; una síntesis reciente en A. Moliner Prada (ed.), *La Semana Trágica de Cataluña*, Barcelona, Nabla ediciones, 2009.

más activamente laicistas. En la práctica se da un reflujo que, por otra parte, no coincide con ninguna regresión en los terrenos del catolicismo que ve como, ya por efecto de la acción católica, por neutralidad de la política o la protección del Partido Conservador, avanza en su presencia social e institucional. El 30 de mayo de 1919 España fue consagrada al Sagrado Corazón de Jesús y las movilizaciones anticlericales, que habían proliferado en la primera década del siglo, no aparecieron³⁵. Cuando en 1923 los reformistas trataron de reformar el artículo 11 de la Constitución de 1876 con el fin de establecer la libertad de conciencia, el rechazo de los obispos fue suficiente para frenar el intento y Pedregal abandonó el gobierno. Tras el golpe de Primo de Rivera, la Iglesia y el catolicismo más conservador ocuparon posiciones de privilegio. No había, pues, duda alguna. La monarquía española se identificaba con el catolicismo oficial y en cierto modo con el clericalismo, toda vez que la confesionalidad del Estado no fue puesta en cuestión desde los ambientes cercanos a la Corona. En la dirección contraria, Republica, laicismo y anticlericalismo conformaron la agenda política que habría de imponerse tras la implantación de la Segunda República. Ahora bien, los territorios entre ambos contendientes no estuvieron vacíos. Un sector del catolicismo más avanzado, anejo a postulados de la democracia, trató de separar abiertamente clericalismo, catolicismo y cristianismo, mostrando, en cada caso, diversas lecturas de las tradiciones cristiana y católica y sustentando desde los aledaños de la propia Iglesia un ideal compartido de democracia, catolicismo y República³⁶. Cuando ésta se impuso en abril de 1931,

³⁵ La prensa republicana se hizo eco del tema, pero sin convertirlo en un *casus belli*. *El País*, 30-V-1919, «Panoramas Nacionales. Mascarada de la piedad», *El Motín*, 14 (6 de junio de 1919), por su parte, señaló: «Suplico á los hombres del Gobierno que puso en boca de Don Alfonso XIII ese discurso, que no pasen por delante de la estatua de Carlos III mientras ocupen el poder, para evitarse un probable disgusto. Hoy que la imagen del Cristo de Limpias mueve los ojos con propósitos que ignoro, bien pudiera ocurrir que la del rey que arrojó España á los jesuitas abriese la boca para arrojar un salivazo sobre los que han creído borrar con la inauguración del monumento del Cerro de los Ángeles, una de las páginas más grandes de nuestra Historia». El comentario sobre el Cristo de Limpias remite a la supuesta experiencia de que el 9 de abril de 1919 su imagen, según unos frailes capuchinos, abrió y cerró los ojos.

³⁶ En este terreno se pueden situar los casos de Jaime Torrubiano Ripoll y de Segismundo Pey y Ordeix. Véanse, Jaime Torrubiano Ripoll, *Política religiosa de la democracia española*, Madrid, Javier Morata, 1931; Segismundo Pey y Ordeix, *Verdadero catecismo de la Doctrina Cristiana, para uso de las escuelas neutras*, publicado en las páginas de *El Motín* en 1911; en un sentido

como habían hecho previamente, los distintos republicanismos propusieron diversas opciones laicistas³⁷.

3. RADICALISMO DEMOCRÁTICO, FEDERALISMO, ANARQUISMO Y ESPIRITISMO

En los ambientes populares asociados al radicalismo democrático, tanto los federales como los radicales tuvieron buena acogida. En la gradación que hemos establecido en el campo del anticlericalismo resulta evidente que en su dimensión filosófica y científica el federalismo apostó por vías más firmes de laicismo. Pero federalismo no sólo representa laicismo comprometido, sino un conjunto de valores y propuestas de reforma que a menudo se acercaron a la propia revolución, y con ello encontró un amplio eco en las masas populares y en sus marcos asociativos. Es en el campo de la sociabilidad popular: en los ateneos obreros, en las logias masónicas, cada vez más abiertas al conjunto de las clases trabajadoras, a una diversidad de grupos y asociaciones donde la heterodoxia religiosa —teosofía, espiritismo, esoterismo...— cuando no un laicismo duro de corte materialista, llevaron a conformar un territorio de convivencia donde la orientación política adquirió tintes diversos: republicanismo —ya federal, radical o radical-socialista— anarquismo o incluso diversas opciones socialistas bajo el impacto de los planteamientos científicos y morales del evolucionismo. Este mosaico de propuestas se desarrolló en distinta forma a lo largo del país, pero en territorios como Cataluña generó un universo de relaciones múltiples que están en la base de propuestas de «regeneración» social, política y religiosa que marcaron un territorio común entre federalismo popular, heterodoxia religiosa, espiritismo y teosofía con el primer feminismo,

más elaborado desde los presupuestos del modernismo religioso Luis de Zulueta, *La oración del incrédulo. Ensayos sobre el problema religioso*, Madrid, Biblioteca Nueva s.a., 1915.

³⁷ En este sentido resulta ilustrativa la presentación que el propio Álvaro de Albornoz ha hecho de la política religiosa de la Segunda República, *Política religiosa de la República*, Madrid, 1935. Para un panorama sintético de la trayectoria del laicismo en la España contemporánea véase Luis P. Martín, «Recepción y difusión del modelo laico en la España contemporánea», en *Alcores*, 8 (2009), pp. 263-284: desde una perspectiva actual, pero con importantes precisiones conceptuales y terminológicas, Rafael Díaz-Salazar, *España laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional*, Madrid, Espasa Fórum, 2007.

como muestran los casos de Belén Sárraga o Amalia Domingo Soler³⁸. Ese federalismo popular conformó un universo alternativo al orden social, económico y político del sistema restaurado a partir del rechazo de los principios y prácticas sociales que lo sustentaban. En todo caso, la relación compleja de afinidad y ruptura que el federalismo presenta con el anarquismo, de un lado, y con las propuestas espiritistas, de otro, encuentran su común denominador en el laicismo, en las escuelas laicas y en la relación firme que estos grupos espiritistas mantuvieron con las sociedades de librepensamiento, un territorio plural en su dimensión política, pero que se mostraba declaradamente republicano.

El universo social y político de las distintas sociedades teosóficas y espiritistas chocaba abiertamente tanto con los planteamientos del materialismo como con las concepciones dogmáticas, morales y sociales del catolicismo oficial. Su desarrollo en las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX vino marcado por el impacto del pensamiento científico y por el compromiso con nuevos horizontes sociales. Compartieron la utopía de crear un nuevo humanismo, en el que la vieja confrontación entre fe y ciencia quedara superada y donde las metas sociales de pacifismo, universalismo, feminismo y cooperación individual y colectiva fuera una realidad entre las clases populares. Ya como una variante patricia, elitista: la teosofía³⁹, o en su versión «plebeya», más popular, los espiritistas conformaron en las décadas de entre siglos una propuesta anticlerical que se alejaba de los supuestos teológicos, morales, sociales y políticos del

³⁸ Véase M.^a. Dolores Ramos, «Heterodoxias religiosas, familias espiritistas y apóstolas laicas a finales del siglo XIX: Amalia Domingo Soler y Belén Sárraga», en *Historia Social*, 53 (2005), pp. 65-84; Amelina Correa Ramón, «Librepensamiento y espiritismo en Amalia Domingo Soler, escritora sevillana del siglo XIX», en *Archivo Hispalense*, 254 (2000), pp. 75-102; M.^a. Dolores Ramos, «Federalismo, laicismo, obrerismo, feminismo: cuatro claves para interpretar la biografía de Belén Sárraga», en *Discursos, realidades y utopías: la construcción del sujeto femenino en los siglos XIX y XX*, Barcelona, Anthropos, 2002, pp. 125-164.

³⁹ Sobre el papel de la teosofía en la España de entre siglos véase Jordi Pomés Vives, «Diálogo Oriente-Occidente en la España de finales del siglo XIX. El primer teosofismo español (1888-1906): un movimiento religioso heterodoxo bien integrado en los movimientos sociales de la época», en *Revista HMIC*, nº 4 (2006), pp. 55-74; Joseba Louzao Villar, «Los ideales de fraternidad universal. Una aproximación a los ideales del movimiento teosófico español (c.1890-1939)», en *Historia Contemporánea*, nº 37 (2008, III), pp. 501-529; Pedro Víctor Fernández Fernández, «Teosofía y masonería. Pensamiento y obra de Roso de Luna», en *Azafea II* (1989), pp. 235-255.

catolicismo oficial. En ese rechazo del mundo social y cultural de la España liberal y su propuesta de armonía universal y federación, los espiritistas compartieron el horizonte utópico de un mundo armónico, societario, universal y secularizado en el que el anticlericalismo —vivo y activo— no representaba una ruptura con los ideales religiosos; pero eso sí, se sustentaba en una religión ajena a los dogmas, tradiciones y presupuestos de la Iglesia católica.

El común denominador entre espiritismo y federalismo se asentaba sobre la afirmación de la razón y la ciencia como base de la moral y pensamiento de su tiempo. En su versión dominante —la que seguía los supuestos y teorías de Kardec—, de fuerte impronta positivista, los espiritistas rechazaron declaradamente el universo católico —sus presupuestos teológicos, moral, dogmas...— y el papel que la Iglesia católica y el clero asumieron en la España liberal. La confrontación entre espiritismo y catolicismo oficial era, pues, abierta:

España será libre, España prosperará como los pueblos civilizados progresarán desde el momento que deje de ser católica.

Cuando otra cosa se sostiene, ¡Cuánto daño se hace a esta pobre patria! Y ese daño sube de punto si los que abogan por mantener el Catolicismo son los que están a la cabeza del movimiento intelectual⁴⁰.

La bandera del espiritismo era la de afirmar la Libertad y el Progreso moral y científico como principios esenciales de su tiempo. Y en sus diseños la religión católica constituía un freno para una síntesis de los valores positivos de todas las religiones, sobre todo, de aquellas que desde Oriente propusieron desde antiguo una nueva manera de entender la religión y sus relaciones con la vida pasada, presente y futura. En este planteamiento los espiritistas se enfrentaron al dogmatismo religioso, pero también igualmente al materialismo. Bajo el lema «Dios, alma y evolución» trataron de construir una religión universal, sin dogmas, ni Iglesia ni clero. En definitiva, una especie de hermandad universal, establecida sobre la base de una moral de progreso, de ciencia, propia de los planteamientos del positivismo y el evolucionismo de su tiempo. Su rechazo de la teología católica los ubicó en el terreno moral de un cristianismo que recuperó elementos del gnosticismo, de la moral de los primeros cristianos. Como pusieron de manifiesto en las conclusiones aprobadas en el Primer Congreso

⁴⁰ *Luz y Unión*, nº 9 (10 de julio de 1900).

Internacional Espiritista celebrado en Barcelona en 1888, el espiritismo se proclamaba como ciencia integral y progresiva y establecía unos fundamentos que chocaron abiertamente con la teología católica y con el *establisment* de la Iglesia y el Papado. Su meta era no ser identificados como una religión, ni secta, ni heterodoxia, sino una propuesta de emancipación humana y de progreso en el que fueron planteamientos centrales: la existencia de Dios, la infinitud de mundos habitados, la preexistencia y persistencia eterna del espíritu, la demostración experimental de la supervivencia del alma humana, la reencarnación o el progreso infinito.

Los espiritistas crearon centenares de grupos y asociaciones donde cohabitaban sociedades de socorros mutuos, cooperativas, consultorios de medicina alternativa —vegetarianismo, hipnosis e hidromagnetismo— y dieron base a la formación del primer movimiento feminista, como se muestra a través de la participación activa de figuras ya citadas como Amalia Domingo Soler o Belén Sárraga. Ese primer feminismo español tuvo fuertes nexos con el librepensamiento que en el caso catalán permitió la formación de la *Societat Autònoma de Dones* (1889), con Amalia Domingo Soler, Teresa Claramunt y Ángeles López de Ayala, quien más tarde crearía *La Societat Progressiva Femenina* (1898-1920).

La idea de progreso como ley divina e inmutable llevaba a los espiritistas a proclamar la utopía de la Libertad y el Progreso. Tocaba al espiritismo la emancipación del hombre en su sentido más amplio. En este cometido las religiones positivas, con sus dogmas, iglesias y estructuras de poder, constituyan un freno a la meta de progreso espiritual y de justicia eterna que propugnaba el espiritismo:

Creer teorías absurdas, contrarias a la sana lógica, á la razón, porque se presenten como emanadas de Dios, envueltas en las penumbras del misterio, y reclamando el imperio de la fe para dominar las conciencias, es torpemente ridículo y altamente perjudicial á la salud de los pueblos. El Espiritismo, en cambio, no obliga a nadie a creer; invita, sí, á pensar, á estudiar, á investigar; y como sus afirmaciones pueden ser, como han sido perfectamente comprobadas, no es posible que haya un corazón sano y una razón clara que deje de sentirse profundamente dominado por esa fuerza misteriosa que incita al pensador á mirar alto y á buscar, á través de las sombras de la conciencia y de los dolores de la vida, la causa inmutable de todo lo existente⁴¹.

⁴¹ Ramón Negrón Flores, «Labor del Espiritismo», en *Luz y Unión*, año 11, nº 4 (abril, 1910), p. 114.

En su propuesta el espiritismo era la filosofía, que no religión, que tenía como cometido avanzar en la emancipación y realización del hombre —como individuo y como humanidad— a esa liberación armónica que venía determinada por su propia tarea redentora de la Humanidad. En definitiva, venía a continuar la obra de Cristo, pero sin dogmas, iglesias y cleros que desde su alianza con los poderes establecidos había renunciado a cumplir los cometidos marcados por el primer cristianismo. Aun más, el espiritismo rechazaba ser una religión, se presentaba como una superación de las religiones positivas para integrar todos aquellos elementos que le eran afines del conjunto de las religiones pasadas y presentes. Se presentaba como una condensación de la espiritualidad desarrollada por el hombre a través de las distintas culturas y civilizaciones.

Kardec, Flammarion, Víctor Hugo, Lombroso⁴²... formaron parte del panteón de los espiritistas y su red de acción aunque con carácter desigual se extendió por toda España, en especial en Cataluña⁴³ donde la conjunción federalismo popular, cooperativismo, anarquismo espiritualista y humanismo universalista facilitó la gestación de una cultura —tanto de clases medias como plebeya— donde Repùblica, federación y laicismo fueron ingredientes centrales, que pueden también encontrarse en los terrenos del anarquismo. En este sentido la relación entre espiritismo, federalismo y anarquismo constituye una prueba en la que la afirmación extrema de los principios de cada parte hace difícil su

⁴² Sobre Lombroso y la escuela positivista véase José Luis Peset y Mariano Peset, *Lombroso y la escuela positivista italiana*, Madrid, CSIC, 1975; Lombroso había sido un estudioso de los fenómenos del espiritismo y el hipnotismo, *Los fenómenos de hipnotismo y espiritismo*, Barcelona, Amelia Boudet, 1993; también Ricardo Mella, *Lombroso e os anarquistas*, Vigo, Edicions Xerais de Galicia, 1999; Álvaro Girón, «Los anarquistas españoles y la criminología de Cesare Lombroso (1890-1914)», en *Frena*, vol. 2, fasc. 2 (2002), pp. 81-108.

⁴³ Véanse los trabajos de Gerard Horta, en especial, *Cos i revolució. L'espiritisme català o les paradoxes de la modernitat*, Barcelona, Edicions de 1984, 2004; *id.*, *De la mística a les barricades. Introducció a l'espiritisme català del xix dins el context ocultista europeu*, Barcelona, Proa, 2002; *id.*, «Espiritismo y lucha social en Cataluña a finales del siglo XIX», en *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 31 (2004), pp. 29-49. Para una visión de las relaciones entre espiritismo, masonería y librepensamiento en Cataluña véase P. Sánchez Ferré, *La masonería a Catalunya*, Barcelona, Edicions 62, 1990. La participación de figuras como Rosendo Arús en el congreso internacional espiritista de Barcelona dan muestra de esa convergencia entre federalismo, radicalismo popular, anarquismo y espiritismo.

conjunción armónica. Es sabido que la relación de continuidad, complementariedad y hasta de doble militancia entre federalismo y anarquismo fue un hecho bastante común en las décadas de entre siglos. Incluso en los inicios de la II República cuando la izquierda federal cohabitó en cierta medida con los sectores de la CNT no adscritos a la FAI como muestra la propuesta federal de Eduardo Barriobero⁴⁴. Las relaciones entre espiritismo y anarquismo fueron en general muy fluidas como muestra la experiencia del espiritismo catalán. Más aún, para el anarquismo resultaba poco comprensible que los espiritistas mantuvieran una relación activa y militante en la política republicana, ya que la relación de los principios espiritistas con la política debía ser necesariamente negativa. Una muestra de ello está en *La Revista Blanca*. Desde el anarquismo, C. Cano se planteaba cómo era posible que los espiritistas se adscribieran a las propuestas políticas del republicanismo y no directamente a la Acracia, la corriente de pensamiento que correspondía a los principios sociales propugnados por Kardec. Era desde el análisis social, desde la lucha social y económica, desde la práctica de los principios de igualdad, libertad, fraternidad, solidaridad y progreso compartidos por anarquistas y espiritistas que debía determinar la pertenencia del espiritismo al universo anarquista.

Comprendo —señalaba C. Cano— que todos los partidos políticos, sin distinción, falseen dichos principios: es consecuencia de sus credos más o menos avanzados; pero que los espiritistas hagan lo mismo, ni lo comprendo, ni lo entiendo. Precisamente en la filosofía de Allan Kardec, que es el libro principal de su doctrina, no podrán señalarme sus adeptos ni una sola línea que trate de color político alguno y sí bastante de sociología, que ningún ácrata puede rechazar; y ¡cosa extraña!, la mayoría de los espiritistas son partidarios de la política republicana y enemigos casi declarados del socialismo ácrata.

Déjense mis amigos en creencias de misticismos é imposiciones, pues ya saben que ante todo debemos ser racionalistas, manden á paseo á los vividores políticos, y que cada un piense por su cuenta y razón; ya saben también que la

⁴⁴ Sobre la trayectoria política de Barriobero y su vínculo con los anarquistas véanse Jesús Ruiz Pérez, «República y anarquía: el pensamiento político de Eduardo Barriobero y Herrán (1875-1939)», en *Berceo*, 144 (2003), pp. 177-202; Julián Bravo Vega, *Eduardo Barriobero y Herrán (1875-1939). Una nota sobre su vida y escritos*, Madrid, Fundación Anselmo Lorenzo, 2002; Agustín Millares Cantero, *Franchy Roca y los federales en el «Bienio Azañista»*, Las Palmas de Gran Canaria, Sociedad RSEAPLP, 1997.

ciencia espirita invita á un estudio y no impone una creencia, expulsando por completo toda clase de política, cualquiera que sea su nombre.

Estudiando con detenimiento tanto la ciencia social ácrata como la ciencia espirita, se ve que ambas están llamadas á desempeñar en la humanidad el principal papel⁴⁵.

En efecto, las propuestas espiritistas de un sector de las clases populares españolas se adscribieron al espiritualismo, compartiendo ya su pertenencia al federalismo como al anarquismo. El rechazo de las religiones reveladas, de la moral católica y de la estructura de poder creada por la Iglesia les llevó a un anticlericalismo que encajaba perfectamente por el practicado por amplios rectores del federalismo y del anarquismo. De otro lado, era evidente que el propio anarquismo tomaba muchos elementos de su doctrina de la moral cristiana, al menos en su dimensión social y económica. El rechazo a la religión derivaba no de las fuentes del primer cristianismo, sino de la evolución posterior que había adquirido la religión católica, de su negativa a aceptar el progreso y de la asociación «ilícita» que presentaba a la Iglesia como un socio preferente del poder opresor del Estado contemporáneo.

Más allá de estas propuestas absolutas contra el poder político y los partidos, es innegable que una parte no desdeñable del anarquismo de la España de entre siglos bebió de las fuentes del federalismo y que Proudhon, en primer término, y más tarde Pi y Margall fueron maestros de varias generaciones de anarquistas⁴⁶. Lo reconocieron Anselmo Lorenzo y Ricardo Mella y lo testificaron muchos anarquistas de base que durante décadas mantuvieron una doble «militancia» en el federalismo y la acracia. Reforma social, descentralización, mutualismo, cooperación, laicismo, recepción del pensamiento evolucionista fueron realidades comunes a los dos sectores del radicalismo democrático popular. Desde la historia del pensamiento o de la ciencia, la historiografía ha comprobado que la recepción del evolucionismo —Darwin, Spencer, Haeckel...— constituyó una base común de una izquierda social que luchó por construir

⁴⁵ C. Cano, «A los espiritistas», en *La Revista Blanca*, 58 (15-xi-1900).

⁴⁶ Para una caracterización de los fundamentos doctrinales del anarquismo español véanse José Álvarez Junco, *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*, Madrid, Siglo XXI, 1991; Antonio Bar Cendón, *La CNT en los años rojos: del sindicalismo revolucionario al anarcosindicalismo (1910-1926)*, Madrid, Akal, 1981; Manuel Morales Muñoz, *Cultura e ideología en el anarquismo español (1870-1910)*, Málaga, Diputación de Málaga, 2002.

una sociedad anticapitalista asentada sobre diversas propuestas colectivistas, mutualistas o cooperativas. Un ideal que, en la distancia, podría asociarse a aquel del cristianismo primitivo, pero que se alejó con intensidad, cuando no con violencia, del nuevo orden de cosas que venían asociadas a la religión católica, al clero y a la supuesta o real alianza entre Iglesia y burguesía conservadora que representaba la Monarquía constitucional.

Federico Urales y *La Revista Blanca* constituyen un buen referente de este híbrido que se daba en el terreno moral y científico entre aquellos sectores republicanos adscritos al positivismo y al librepensamiento y el anarquismo. Como mostró en *La evolución de la filosofía en España*, las diferencias entre cristianismo y anarquismo eran múltiples, sobre todo, resaltaba repetidamente, el contraste entre el carácter depresivo y triste atribuido a la doctrina cristiana y el ideal expansivo, alegre y amante de la dicha propios de los presupuestos vitales del anarquismo. Sin embargo, las semejanzas se imponían en el terreno económico, ya que el cristianismo en sus orígenes, al menos, pretendía la igualdad entre todos los hombres. Se igualaban, según Urales, en el ideal, pero el del cristianismo se situaba en sus orígenes, en el pasado; el del anarquismo, por el contrario, se presentaba en el horizonte anarquista, de presente y, sobre todo, de futuro. Allí donde la religión se negaba a aceptar los logros de la ciencia⁴⁷, en su imposición dogmática de los textos bíblicos, en el rechazo a aceptar las evidencias ofrecidas por el conocimiento científico, el anarquismo, sobre la base de las doctrinas evolucionistas, estaba llamado a cumplir la tarea que en la antigüedad le había correspondido al cristianismo.

El principio de autoridad y las creencias espiritualistas dividen radicalmente al anarquismo del cristianismo, siendo éste la negación de todo poder y aquél el conculcador de los principios autoritarios en lo divino y en lo humano. Pero la diferencia de doctrina no implica diferencia de estado social y moral, puesto que las ideas cambian más á menudo que los caracteres físicos y psíquicos de las humanidades. Un mismo estado social puede revestir diferentes formas men-

⁴⁷ Anselmo Lorenzo, «La Religión y la Ciencia», en *La Revista Blanca*, 66 (15-III-1901). Sobre la relación entre Anselmo Lorenzo y la masonería véase E. Olive Serret, «El movimiento anarquista catalán y la masonería en el último tercio del siglo XIX. Anselmo Lorenzo y la logia “Hijos del Trabajo”», en J. A. Ferrer Benimeli (coord.), *La masonería en la historia de España*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1985, pp. 131-151; P. Sánchez y Ferré, «Anselmo Lorenzo, anarquista y masón», en *Historia 16*, 105 (enero 1985), pp. 25-33.

tales, según el estado de evolución en que los hombres se encuentren. La misma injusticia, la misma depravación de costumbres, el mismo afán de riqueza, puede producir diferentes ideas, y, por consiguiente, diferentes revoluciones. Un hombre con todos los caracteres orgánicos de nuestra raza, abarcará más horizonte en la cima de una montaña que en la planicie. La distancia que va del llano á la montaña, es el curso de su evolución intelectual, y si á media que se acerca á la cumbre descubre nuevos terrenos, pueblos y caseríos, también á medida que va subiendo la cuesta de su perfección descubre nuevos encantos morales é intelectuales, a los cuales traduce en objeto de sus aspiraciones. De ahí que igual estado social produzca diferentes doctrinas, es decir, que igual corrupción é igual injusticia promueva nuevas manifestaciones de rebeldía, el cristianismo antes y el anarquismo hoy⁴⁸.

El anticlericalismo anarquista, de base científica y moral, se asociaba en muchos sentidos a aquel que desde la filosofía materialista, primero, y desde una concepción científica del evolucionismo, más tarde, desarrollaron los federales, y tampoco era del todo ajeno al del resto de los republicanos positivistas como Salmerón o Urbano González Serrano, colaboradores de *La Revista Blanca*. El pensamiento darwiniano, la *Naturphilosophie* de Haeckel, el evolucionismo de Spencer, representaron un puente entre krausopositivistas, federales y anarquistas. Les separó el compromiso político de los primeros, pero el rechazo común a la doctrina, dogmas y prácticas del catolicismo, les permitió mantener un territorio declaradamente afín: el del laicismo⁴⁹.

El laicismo federal ya se había conformado desde mediados del siglo XIX a partir del rechazo abierto a cualquier transacción con el pensamiento religioso. Los federales, sobre todo, aquellos que como Pi y Margall o Suñer y Capdevila, ya desde la filosofía o desde la ciencia, rechazaron todo planteamiento religioso, representaron la propuesta más firme de laicismo en el interior del republicanismo. Puede que los federales no expresaran de una forma tan virulenta sus planteamientos antirreligiosos, pero su objetivo de secularizar la sociedad les

⁴⁸ Federico Urales, «La evolución de la filosofía en España», en *La Revista Blanca*, nº 64 (15-II-1901), p. 482.

⁴⁹ Sobre la recepción del evolucionismo en el anarquismo véase Diego Núñez (ed.), *El darwinismo en España*, Madrid, Cátedra, 1977; Álvaro Girón Sierra, *Evolucionismo y anarquismo en España, 1882-1914*, Madrid, CSIC/CEH, 1996; id., *En la mesa con Darwin. Evolución y revolución en el movimiento libertario en España (1869-1914)*, Madrid, CSIC, 2005.

ubicó en el extremo del panorama laicista republicano. Fueron quienes propusieron la eliminación del presupuesto de culto y clero, los que reclamaban la expulsión de los religiosos y los más intensos defensores de las escuelas laicas y, en particular, de la Escuela Moderna de Ferrer y Guardia⁵⁰. Con estos planteamientos se entiende la vecindad que tuvieron con el anarquismo. Ricardo Mella, primero federal, más tarde, anarquista, o Eleuterio Quintanilla, vieron como el territorio del republicanismo y del anarquismo fue muy transitado por un sector de las clases populares tanto en el ámbito urbano como en el campesino. Federalismo y anarquismo en Andalucía, como han mostrado Antonio López Estudillo y Manuel Morales Muñoz, federalismo y república obrera en el imaginario federal que ha estudiado Román Miguel González⁵¹, cohabitaron durante décadas. Por fundamentos doctrinales, sociabilidades (masonería⁵², librepensamiento⁵³, ateneos obreros, sociedades de resistencia, círculos espirituistas...), por prácticas políticas y el hecho de que unos y otros no compitieron en el terreno de la lucha partidista como ocurría con el socialismo consciente, facilitaron esa transición suave entre experiencia federal y primer anarquismo.

4. REPUBLICANOS Y SOCIALISTAS. LA CONJUNCIÓN Y EL «ANTICLERICALISMO SOCIALISTA»

 Es un hecho comprobado reiteradamente que los socialistas evitaron deliberadamente el discurso anticlerical durante décadas. A diferencia de los anarquistas que hicieron del anticlericalismo uno de sus elementos iden-

⁵⁰ Véanse, Francisc Ferrer i Guardia, *La Escuela Moderna*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010; Buenaventura Delgado, *La Escuela Moderna de Ferrer y Guardia*, Barcelona, Ceac, 1982; L. M. Lázaro Llorente, *La Escuela Moderna de Valencia*, Valencia, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, 1989.

⁵¹ Román Miguel González, «La República Obrera. Cultura política popular republicana y movimiento obrero en España entre 1834 y 1873», en *La escarapela tricolor*, citado, pp. 21-54.

⁵² Para una panorámica de la relación entre masonería y movimiento obrero véase el ensayo de Alberto Valín Fernández, «El movimiento obrero y la masonería. El encuentro de dos culturas políticas y sus representaciones», en *Criterios. Revista de Pensamiento Crítico y Social*, 6 (mayo 2006), pp. 135-172.

⁵³ Pedro Álvarez Lázaro, *Masonería y librepensamiento en la España de la Restauración (aproximación histórica)*, Madrid, UPCM, 1985.

titarios, los socialistas, centrados en la confrontación burguesía/proletariado, interpretaron que las luchas anticlericales representaban una desviación del problema central de los trabajadores: el capital y la burguesía. En este sentido, el debate clericalismo/anticlericalismo constituía una realidad afín a los planteamientos del republicanismo, el otro sector laicista que, sin embargo, en el imaginario socialista, sobre todo en el desarrollado por Pablo Iglesias, constituía una «pista falsa» de la verdadera confrontación entre capital y trabajo. Es así que durante décadas, los socialistas interpretaron que el anticlericalismo republicano constituía una propuesta ajena a sus cometidos más urgentes y tanto Pablo Iglesias como gran parte de la militancia socialista, más allá de su evidente distancia con cualquier elemento afín a la religión o la Iglesia, interpretaran que no correspondía a la agenda socialista disputar ese terreno a los republicanos. Fue necesario, primero, que la Iglesia desde la *Rerum Novarum* se ocupara de la cuestión social y que el movimiento católico pusiera en marcha una propuesta sindical desde los presupuestos del catolicismo social en disputa abierta con los socialistas para que cuestión religiosa, Iglesia y clero fueran retomados como un agente activo en la estrategia socialista de control y movilización de la clase obrera.

Pero la tarea no resultaba sencilla. No había en el repertorio teórico ni en las prácticas del Partido Socialista ningún resorte que permitiera elaborar un discurso acomodado a la confrontación clericalismo/anticlericalismo. No bastaban ni las formulaciones del pensamiento materialista, ni siquiera el hecho evidente de que en la dinámica política de la Restauración la Iglesia apareciera asociada a la burguesía conservadora que había hecho de la religión católica un sustrato defensivo frente al avance del socialismo. Para los socialistas la cuestión religiosa y el papel del clero en la sociedad de su tiempo era un epifenómeno de la confrontación central de su imaginario: capital y trabajo, burguesía y proletariado. Del mismo modo que durante décadas habían soslayado el problema de la incorporación del campesinado al proyecto socialista, tampoco contemplaron el papel que el discurso y la movilización anticlerical podía representar para el triunfo de sus ideales. El anticlericalismo era cosa de los republicanos y éstos no dejaban de ser una parte de sus adversarios, con los que, además, se disputaba la atracción de las clases populares. En definitiva, la tarea del Partido Socialista no era otra que incorporar las clases populares a su territorio, pero ello demandaba el desarrollo industrial y la

transformación social que representaba el cambio productivo, con el gradual abandono de modelos artesanales y de producción propios de la era preindustrial. Los socialistas durante décadas explicaron el escaso eco de sus campañas en la sociedad española precisamente en eso, en el atraso industrial y la débil base social del proletariado. Clases populares y clase obrera aparecían de esta manera como realidades sociales superpuestas, complementarias. Las primeras eran la expresión del mundo tradicional, de ese conjunto heterogéneo donde cohabitaban artesanos, menestrales, jornaleros y trabajadores de diversos oficios que nutrieron las sociedades de resistencia, pero que aún con habían madurado como una auténtica clase obrera, como la base de ese *obrero consciente* que aspiraba a liderar el proyecto socialista.

Tuvieron que pasar varias décadas y que en el horizonte político del socialismo español se planteara la necesidad de una alianza con los republicanos para que el anticlericalismo apareciera en el «programa» socialista como un repertorio útil en la tarea de acabar con la Monarquía y facilitara el triunfo de una democracia bajo la forma de Gobierno republicano. Ese y no otro fue el objetivo de la Conjunción Republicano-socialista que llevó al socialismo español a reformular su discurso sobre el tema de la religión, la Iglesia y el clero.

En este nuevo escenario los socialistas abrieron el repertorio de sus críticas a la Iglesia a través del rechazo del sindicalismo católico, de la «recuperación» del discurso anticlerical y de la defensa de la escuela racionalista. La confrontación con el sindicalismo católico ya se había desarrollado con anterioridad de la formación de la Conjunción Republicano-socialista, pero el discurso anticlerical y la defensa de la escuela racionalista encontraron desde entonces un nuevo cometido: estimular un territorio común con el republicanismo para cumplir el programa de la Conjunción: derrotar la Monarquía y sustituirla por una República democrática.

En el territorio escolar los socialistas mostraron la escuela racionalista como el territorio desde el cual formar las nuevas generaciones. Pero escuela racionalista no era para los socialistas lo mismo que escuela laica, ya que en ésta, tal y como era practicada por muchos republicanos, predominaba tanto o más la neutralidad. Y la neutralidad sólo era la expresión de una parte de la escuela republicana, la asociada a los institucionistas. Pero el socialismo se afirmaba desde la exigencia de una escuela firmemente laicista; reclamaba con toda su intensidad la enseñanza racionalista. Es desde este planteamiento que en el

interior del Partido Socialista, Rafael Martínez dio inicio a un conjunto de artículos en *Vida Socialista* para fomentar la nueva escuela que habría de confrontar con la enseñanza católica. Pero era una escuela socialista, denominada ahora «Escuela moderna», «Escuela racionalista» o «Escuela Nueva», no escuela laica que, como señalaba, se asociaba a la neutralidad religiosa que dominaba en muchas escuelas republicanas⁵⁴.

No es lo mismo escuela laica que escuela racionalista. Escuela laica se llama a la escuela neutral bajo el punto de vista religioso. En ella el maestro se limita a exponer la verdad científica, las cuestiones útiles para la vida terrena, sin mezclarse para nada en los terrenos de la fe, ni combatirlos de intento. La escuela laica no hace otra cosa que iluminar el espíritu con la antorcha de la verdad demostrada: la ciencia⁵⁵.

La propuesta, en realidad, había sido previa a la propia Conjunción, ya que en 1908 el Reglamento interior de la Sociedad Obrera de Escuelas Laicas establecía el conjunto de principios que debían regular la acción educativa de los centros socialistas: enseñanza racional, estímulo de la inteligencia y del espíritu luchador del alumno, educación en el amor a los demás, atención a

⁵⁴ Se da aquí una cierta confusión en el socialismo español en el planteamiento escolar de los republicanos. En líneas generales éstos fueron partidarios de las *escuelas laicas*, pero no siempre encontraron recursos para establecer una escuela verdaderamente laica. La llamada *escuela neutra* fue protagonizada por los reformistas de raíz institucionista. *Escuela laica* y *escuela neutra* fueron dos proyectos educativos distintos. La debilidad del republicanismo hizo que en muchos lugares de dominio reformista se fundara una *escuela neutra* a la que asistieron muchos republicanos. Por el contrario, allí donde dominaron los federales o los radicales la escuela se denominó *laica*. Para el proyecto de escuela neutra véase Macrino Fernández Riera, *La escuela neutra graduada de Gijón*, Oviedo, KRK, 2005.

⁵⁵ El Abate Ferri, «Por la Escuela Moderna. La escuela laica y racionalista», en *Vida Socialista*, 20-I-1910; a este artículo siguió una serie firmada ya por Rafael Martínez, ya por «El Abate Ferri» que defendió la escuela racionalista como la verdadera escuela socialista: Rafael Martínez, «Por la Escuela Moderna. La Escuela Futura y la enseñanza racionalista», en *Vida Socialista*, 6-II-1910; *id.*, «La educación racionalista y las organizaciones obreras», 6-III-1910; *id.*, «La enseñanza racionalista», 11-IX-1910; «El Abate Ferri», «Por la Escuela Moderna. La Revolución y la Enseñanza», 20-II-1910; *id.*, «Por la Escuela Moderna. La moral racionalista», 3-IV-1919; *id.*, «El siglo del laicismo», 15-V-1910; *id.*, «La escuela confesional», 5-VI-1910; *id.*, «Religión, despoblación y laicismo», 10-VII-1910; *id.*, «Las dos Españas», 7-VIII-1910; «El problema pedagógico», 17-XI-1912; también Pablo Iglesias, «Las escuelas católicas», 8-V-1910.

las ideas contenidas en materias estudiadas y de forma especial, atención a la educación física⁵⁶. En el imaginario socialista ese ideal pedagógico no debía ser confundido con el que desde hacía décadas desarrollaban los republicanos, cuyas escuelas laicas constituían un ingrediente fundamental de su pensamiento educativo. Con todo, el proyecto educativo socialista no podía dejar de tener concomitancias con el republicano, una vez que el laicismo constituía un elemento central de su ideario pedagógico. Los escritos sobre la escuela socialista publicados por Rafael Martínez, o «El Abate Ferri», presumible pseudónimo del mismo Martínez, se asentaban sobre la moral ilustrada, sobre la moral universal que encuentra su eco en la obra de Rabelais, de Voltaire o Rousseau. Hasta que en 1911 el Partido Socialista formó la Escuela Nueva⁵⁷ como el prototipo de escuela socialista, los defensores de la escuela laica se refirieron a ella como «Escuela Racionalista» que, en todo caso, no debía ser confundida con la Escuela Moderna que también desde el racionalismo habían desarrollado, primero en Barcelona, más tarde, en otras ciudades del arco mediterráneo, Francisco Ferrer y Guardia y sus seguidores. La escuela racionalista del socialismo tenía como cometido ser la escuela del obrero consciente, distante, al menos en sus pretensiones, del componente filoanarquista que subyacía bajo la Escuela Moderna. Hasta los años de la Segunda República el socialismo español siguió perfilando el modelo de escuela que bajo la etiqueta de escuela laica o racionalista no dejaba de ser una variante muy pequeña del laicismo escolar que había caracterizado la propuesta educativa de la mayoría del republicanismo español.

La formación de la Conjunción Republicano-socialista, y la nueva propuesta de democracia republicana, impulsó al socialismo español a redefinir el papel de la religión, de la Iglesia y del anticlericalismo como un instrumento de movili-

⁵⁶ Reglamento interior de la Sociedad Obrera Escuelas Laicas de Madrid, Madrid, Imprenta I. Calleja, 1908, pp. 3-4. Recogido en Francisco de Luis Martín, *La cultura socialista en España, 1923-1930*, Salamanca, Universidad de Salamanca/CSIC, 1993, pp. 100-101.

⁵⁷ Véase Manuel Núñez de Arenas, «Escuela Nueva», en *Vida Socialista*, 8-1-1011. La Escuela Nueva, a pesar de su vocación socialista, recibió el apoyo de amplios sectores de la intelectualidad española. Véase, entre otros, el caso de José Ortega y Gasset, Jean-Louis Guereña, «Cultura y política en los años 10. Ortega y la Escuela Nueva», en *Cuadernos hispanoamericanos*, 403-405 (1984), pp. 544-568; sobre el carácter pedagógico de la Escuela Nueva, María del Mar del Pozo Andrés, «El movimiento pedagógico de la Escuela Nueva», en Mª. Mar del Pozo Andrés (ed.), *Teorías e instituciones contemporáneas de educación*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 197-220.

zación en la nueva etapa política. No era fácil. Los socialistas no dispusieron ni de teoría, ni de recursos doctrinales en lo que apoyarse para combatir la Iglesia desde el nuevo reto político. La afirmación genérica de laicismo en el pensamiento socialista no era tan clara como la postulada respecto de la clase o el modelo económico. Pablo Iglesias apenas se había ocupado de la cuestión religiosa y los socialistas españoles, ocupados en el tema de la confrontación de clases, de burguesía y proletariado, y de las relaciones del capital y el trabajo, se encontraron sin instrumentos adecuados para abordar el nuevo reto: la elaboración de un discurso sobre la cuestión religiosa, la confrontación clerical/anticlerical y la configuración de una posición, siquiera instrumental, sobre el laicismo. Para poder abordar ese propósito se acogieron a la recepción de trabajos de diversos autores extranjeros como Jean Jaurés, Enrico Ferri, Emile Vandervelde, Angelica Balabanoff, Esteban Dagnino o Max Nordau y, sobre todo, a autores y políticos republicanos españoles. La serie de siete artículos sobre «El problema religioso» de Leopoldo Alas Argüelles⁵⁸ se acompañó de otros de republicanos ilustres: Antonio Zozaya, Francisco Pi y Arsuaga, Manuel Sales y Ferré, José Alcina Navarrete y Alfredo Calderón, entre otros.

Los socialistas trataron de intensificar su propio discurso sobre la cuestión religiosa. Con anterioridad ya Pablo Iglesias había prestado alguna atención a la Iglesia y su papel como soporte de los intereses de la burguesía, pero lo hacía de una forma complementaria. No trataba de centrarse en ella toda vez que interpretaba que no debía ser el centro de atención que necesitaban los socialistas⁵⁹. De este modo, además, Pablo Iglesias se alejaba de los planteamientos del republicanismo y del anarquismo, que habían hecho del anticlericalismo un ingrediente significativo de su ideario político. El anticlericalismo, pensaba Iglesias, era cosa de federales, librepensadores y anarquistas, pero no de una clase obrera consciente de la verdadera dimensión de la confrontación entre burguesía y proletariado.

⁵⁸ La serie de Leopoldo Alas Argüelles representa el esfuerzo más fuerte de divulgación entre los socialistas de una reflexión moderna sobre la cuestión religiosa, véase «El modernismo católico», en *Vida Socialista*, 17-IV-1910; *id.*, «Las dos Francias», 12-VI-1910; *id.*, «El problema religioso», (I), 23-X-1910; (II), 20-XI-1910; (III), 11-XII-1910; (IV), 25-XII-1910; (V), 22-I-1911; (VI); 19-II-1911; (VII), 16-IV-1911.

⁵⁹ Para un estudio más en detalle de la relación entre socialismo y anticlericalismo véase Víctor Manuel Arbeloa, *Socialismo y anticlericalismo*, Madrid, Taurus, 1972.

Enfrente de los miopes de la burguesía —señalaba *El Socialista* en marzo de 1887— que afirman que la Iglesia constituye aún hoy una clase social, con intereses propios y distintos de las otras, hemos sostenido nosotros que, muerta como clase desde que perdió el Poder, desde que le arrebataron la fuerza material con que dominaba a los demás elementos sociales, la iglesia no es otra cosa que una servidora celosa de la burguesía, la encargada de sancionar en nombre de Dios todas las tropelías que con los asalariados comete aquella⁶⁰.

Servidora de la burguesía, apoyo subordinado a los intereses de clase, eso era para el Partido Socialista el papel de la Iglesia. En su obra escrita y discursos, había poca o ninguna reflexión sobre la naturaleza de la religión y su cometido en la sociedad contemporánea. En los artículos de prensa, sobre todo en *El Socialista*, en ocasiones prestó atención al tema, pero no de forma muy repetida. Desde este planteamiento, el anticlericalismo les pareció a Pablo Iglesias, y al conjunto de los socialistas, una distracción propia de los republicanos que con su agresivo laicismo se desviaban de la verdadera naturaleza del problema social, de la clase trabajadora y sus metas políticas y económicas. No era, pues, que no hubiera identidad laica en el pensamiento socialista, por el contrario, siempre sustentaron que la razón, la ciencia y los planteamientos laicos constituían un elemento central de la vida, pero en las prioridades políticas, el anticlericalismo no dejaba de ser una distracción de la lucha fundamental: el triunfo del socialismo y la derrota de la burguesía. Era necesario distanciarse de las inquietudes de los librepensadores, de los federales y los anarquistas, con los que competía por la atracción de las masas obreras. En este sentido, hay que interpretar el rechazo del anticlericalismo como una manera de no acercarse a los presupuestos del republicanismo y de establecer una clara frontera entre el partido de la clase trabajadora, sus discursos y prácticas, y los de las clases medias. De otro lado, la misma capacidad movilizadora del anticlericalismo constituía una amenaza para el propio control de la clase obrera que trataba de lograr el Partido Socialista. No es de sorprender, pues, que Pablo Iglesias en 1902 declarase a *Le Mouvement Socialiste*:

Para un verdadero socialista el enemigo principal no es el clericalismo sino el capitalismo (...). Esto no obsta para que los socialistas hagan todo lo que puedan contra la preponderancia del clericalismo, que ha venido a ser, más o

⁶⁰ Sin firma, «La Iglesia y el socialismo», en *El Socialista*, 55 (25-III-1887).

menos voluntariamente, según los países, un poderoso auxiliar de las clases explotadoras. Pero en esta lucha los obreros no deben cifrar muchas esperanza en el anticlericalismo de los elementos burgueses, los cuales, a pesar de la profusión de palabras gruesas que emplean contra la iglesia, no la combaten más que cuando tiende a ejercer una preponderancia exclusiva o participar del poder juntamente con los dueños de la producción; mas cuando la Iglesia se limita a tener como misión única la defensa del orden capitalista, la sostienen y hasta se alían con ella.

El clericalismo no puede ser herido de muerte en plena sociedad capitalista. Al igual que el militarismo y demás instituciones que coexisten con el régimen del salario, el clericalismo no desaparecerá hasta que el proletariado se poseyese por completo del poder. Excitar al proletariado a que dirija su actividad y su energía contra los clericales antes que contra los patronos es el error más grave de que pueden ser víctimas los que aspiran a terminar con la explotación humana⁶¹.

Si los republicanos eran librepensadores, anticlericales y sustentaban ideas reformistas, los socialistas debían rechazar esos presupuestos como propios de un fragmento de las fuerzas burguesas, finalmente, sus enemigos de clase. Fue necesario el «giro» reformista y el acercamiento al republicanismo para que, no de una forma muy convencida, se pusiera la cuestión religiosa y el papel de la Iglesia en el horizonte de su «nuevo» discurso político. El anticlericalismo, no era del todo respetable, pero podía constituir un instrumento que le facilitara la ampliación de su espectro electoral y, sobre todo, una exigencia de la alianza con el republicanismo. Para entonces el librepensamiento ya no era una expresión de la burguesía, en todo caso, un aliado no muy fiable, que se ocupaba de ámbitos poco representativos en el imaginario socialista.

Tras la Conjunción, como señalamos, el giro socialista hacia la cuestión religiosa y el problema del clericalismo, se hizo más visible. Ya no era sólo la Iglesia la portadora de la «ola clerical». Se hizo necesaria una cierta reflexión sobre la naturaleza de la religión en el mundo moderno. Los socialistas españoles miraron a su entorno y observaron que en Italia y Francia, el socialismo se ocupaba de una forma más intensa del problema. Por otra parte, en España un sector del partido estaba imbuido de planteamientos evolucionistas a través

⁶¹ Recogido por José Álvarez Junco, «El anticlericalismo en el movimiento obrero», en AA.VV., *Octubre 1934. Cincuenta años de reflexión*, Madrid, Siglo XXI, 1985, pp. 286-287.

del positivismo⁶². La recepción de las ideas de Enrico Ferri y la traducción por parte de Verdes Montenegro de *Socialismo y ciencia positiva* (1895) ya representaba una cierta apertura al problema. En 1910, por lo tanto, eran escasos, pero no inexistentes los recursos disponibles para el «giro» anticlerical del Partido Socialista. Ese es el marco en que librepensadores, republicanos y reformistas vieron abiertas las páginas de la prensa socialista. Donde de una manera algo más firme el conjunto de la cultura socialista se abrió a la cuestión a partir de un ciclo de conferencias que las Juventudes Socialistas desarrollaron en 1909 sobre *Religión, Clericalismo y socialismo* en el que intervinieron Augusto Barcia, Rafael Urbano, J. M. Fernando González, M. García Cortés, A. García Quejido, C. Bernardo de Quirós, J. A. Meliá, Tomás de Elorrieta, Vicente Barrio, M. Rovira Serra, Doctor Gordillo y José Ortega y Gasset⁶³.

Para entonces el problema no era negar la validez de los planteamientos anticlericales, sino determinar los rasgos distintivos entre el anticlericalismo republicano, burgués, y aquel otro que definía la posición del Partido Socialista. Pablo Iglesias y con él, Juan Lamoneda, T. Álvarez Angulo, B. Luna y algunos otros socialistas fueron estableciendo su pensamiento sobre la religión, el catolicismo y las relaciones Iglesia-Estado. La alianza con los republicanos obligaba a este esfuerzo por interpretar y redefinir el papel del socialismo ante la cuestión religiosa y la modernidad⁶⁴.

Por otra parte, la posición del socialismo, en general, y la de Pablo Iglesias en particular, se centraba en la idea de que en España la clase obrera no se asociaba al clero, ni siquiera el catolicismo tenía raíces profundas entre los trabajadores.

⁶² Hace ya tres décadas Eusebio Fernández se ocupó del análisis de los componentes positivistas del socialismo español, *Marxismo y positivismo en el socialismo español*, Madrid, CEC, 1981.

⁶³ *El Socialista*, 1234 (5-XI-1909); también, «Religión, anticlericalismo, socialismo», 1237 (26-XI-1909).

⁶⁴ A pesar de que se ha estudiado en detalle el pensamiento de Pablo Iglesias en relación a los grandes dilemas de su tiempo, sin embargo, falta el que se ocupa de la cuestión religiosa, de las relaciones Iglesia-Estado y del «anticlericalismo» socialista. Véase, como ejemplo, Enrique Moral Sandoval y Santiago Castillo (coords.), *Construyendo la modernidad. Obra y pensamiento de Pablo Iglesias*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 2002. Sobre Pablo Iglesias y la Iglesia, Víctor Manuel Arbeloa, «Pablo Iglesias y el anticlericalismo», en *Historia 16*, 39 (1979), pp. 19-32.

Si España fuera estudiada con mayor atención por los europeos, se vería que la característica de este pueblo en materia religiosa es el escepticismo, y en muchas ocasiones y circunstancias el anticlericalismo. (...)

(...)

Ciertamente, tampoco puede asegurarse que la clase burguesa española sea clerical en su totalidad. A excepción de unos cuantos capitales mineros, metalúrgicos o navieros, y de un núcleo relativamente pequeño de burgueses, los industriales y los comerciantes son más bien enemigos del clericalismo, que mantiene en España la miseria en la clase trabajadora al dificultar el desarrollo industrial y comercial.

(...)

¿Dónde está, pues, volvemos a preguntar, el clericalismo español?

¡Ah! El clericalismo en España como en Austria es dinástico.

Es la Casa real y la aristocracia palaciega el verdadero núcleo del clericalismo español. Rodean á este núcleo varias filas de capitalistas que se sirven de su clericalismo para apoderarse de los monopolios y de los altos cargos que disfrutan de retribución generosa⁶⁵.

Esta percepción de que el clericalismo se correspondía con un sector reducido de la burguesía minera⁶⁶, asociado al entorno de la Corona y que el desarrollo industrial y comercial habría de hacer desaparecer es un factor que explica el escaso interés del socialismo en las cuestiones religiosas. Ese «determinismo» evolutivo se asentaba sobre una hipotética escasa religiosidad de la clase obrera, pero, en realidad, era la expresión de un imaginario teleológico del socialismo para el que el desarrollo industrial por sí mismo era suficiente para «emancipar» a la clase obrera de la presión eclesiástica. Con todo, la defensa del laicismo constituyó una necesidad. No bastaba con esperar el desarrollo industrial ni la percepción de que la clase obrera fuera poco católica. Los socialistas tuvieron que defender el laicismo y «denunciar» el rechazo que

⁶⁵ Pablo Iglesias, «El clericalismo en España», en *Vida Socialista*, 18-IX-1910; se trata de una reproducción de la entrevista ofrecida por Pablo Iglesias a la revista alemana *Sozialistische Monatshefte*, publicada entre 1897 y 1933.

⁶⁶ Pablo Iglesias tenía en su pensamiento la figura del Marqués de Comillas, industrial minero y naviero que lideraba la Unión Católica e impulsaba en sus minas de Asturias el sindicalismo amarillo. Véase Enrique Faes Díaz, «Una revisión del primer patronazgo católico en España: las minas de Aller (1883-1893)», en *Historia Social*, 56 (2006), pp. 71-92.

el catolicismo hacía de los logros de la ciencia, recordar la experiencia de la Inquisición y los casos de Galileo y Giordano Bruno, expresión de las miserias de una tradición que, resaltaban los socialistas, nunca podía asociarse a la emancipación del hombre⁶⁷.

En consecuencia, el socialismo no se asoció al laicismo como una primera tarea, sino como el complemento necesario de su acomodación al proyecto republicano de la Conjunción Republicano-socialista. Con todo, en su defensa del socialismo como una doctrina experimental y científica, el anticlericalismo no quedaba totalmente fuera de su planteamiento. Se debió más al componente teleológico del evolucionismo de Pablo Iglesias y su convicción de que el desarrollo industrial, por sí mismo, era suficiente para el triunfo del socialismo, lo que marginó la lucha contra el clericalismo, una tarea que siempre consideró más propia de republicanos, masones y librepensadores. En 1910, sin embargo, la alianza con los republicanos aconsejaba incorporarse al discurso anticlerical porque, como recomendaba el socialista italiano y positivista Enrico Ferri, si una parte de la burguesía emprendiese una campaña anticlerical, el Partido Socialista no debía oponerse ni impedirla, sino prestarle su concurso para derrotar las fuerzas de un catolicismo considerado la base de la reacción. Pero, una vez logrado ese cometido, volver de nuevo a la obra de propaganda y organización socialista, «única que encierra en sí misma todas las energías revolucionarias de la humanidad nueva»⁶⁸.

⁶⁷ Juan Lamoneda, «La mentira religiosa», en *Vida Socialista*, 8-I-1911.

⁶⁸ Enrico Ferri, «Socialismo y anticlericalismo», en *Vida Socialista*, 25-VI-1911.

MÉXICO Y ESPAÑA: UN ANÁLISIS COMPARADO

FEDERALISMO, RELIGIÓN Y POLÍTICA EN EL SIGLO XIX: UNA PERSPECTIVA COMPARADA

Mirémonos en el espejo de Méjico, donde los anticlericales cuentan con incomparables más fuerzas que en España; mirémonos en aquel país destrozado por las consecuencias de la organización clerical en todo el mundo, (...); mirémonos en ese gran país donde, al fin, después de la breve borrasca, volverá a triunfar, más tarde o más temprano, el clericalismo más pujante y retador, a pesar de la buena fe y de las magnas energías desplegadas por los anticlericales (...).

Además, las admirables energías de los gobernantes de Méjico, tan ejemplares y tan dignos de imitación, han podido tomar ciertos rumbos, imposible con eficacia en España, porque el alma nacional mejicana estaba más universal y más hondamente preparada para una obra anticlerical que lo está el alma española. Los hombres de la revolución mejicana cuidaron mucho de preparar la psicología de su país para la prosecución de la obra anticlerical, a fin de que ella fuera eficaz, aunque las circunstancias obligaran, tal vez con el tiempo, como ha sucedido ahora, a procedimientos de violencia incompatibles con las normas democráticas. Aquí no estamos preparados para acudir directamente a esos procedimientos; esos procedimientos enconzarían aquí los ánimos y harían imposible la victoria. Cada país tiene su psicología propia, y a la luz de ella ha de guiarse el hombre público que quiera acertar en la solución de los problemas nacionales.

Jaime Torrubiano Ripoll, *Política religiosa de la democracia española*,
Madrid, Javier Morata (ed.), 1931, pp. 45-46.

La imagen de México que nos proporciona Torrubiano Ripoll en los comienzos de la experiencia republicana de 1931 da muestra del papel que la confrontación clericalismo-anticlericalismo tuvo en la historia social, política y cultural de ambos países. Que la cuestión religiosa, la confrontación entre confesionalidad y secularización, y el modelo de relaciones entre la Iglesia y el Estado constituyen elementos de primer orden en las sociedades modernas está fuera de toda duda. Más aún en los países de tradición católica como España y México en los que la Iglesia y la monarquía históricamente establecieron un ensamblaje muy fuerte desde los siglos XVI al XVIII, que se prolongó a lo largo del XIX, pese a la revolución liberal y su propia reconversión en monarquía constitucional en España y en República federal en México. En 1930 España y México se enfrentaron a retos similares, pero los resultados de su desenlace fueron muy distintos. En México se acababa de producir una intensa guerra civil (la cristiada) que tuvo la Iglesia católica como uno de sus principales soportes¹. Su resolución representó la consolidación de la revolución y el inicio de un largo proceso de estabilidad política dominado por un laicismo que se hizo visible en todas las esferas de la vida pública². En España, aunque la recién nacida república³ intentó cambiar los modelos tradicionales de relación entre el Estado español y la Iglesia en poco tiempo habría de conocer una fuerte respuesta por parte de los sectores monárquicos y católicos que llevó al golpe de Estado de 18 de julio y a la guerra civil. La salida de los dos conflictos en México y España⁴ se resolvió en direcciones opuestas ya que mien-

¹ Jean Meyer, *La cristiada*, 3 vols., México, Siglo XXI, 2008.

² Véase Patricia Galeana (coord.), *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*, México, Secretaría de Gobernación, 1999; José Luis Lamadrid Sauza, *La larga marcha a la modernidad en materia religiosa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994; María Martha Pacheco (coord.), *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*, México, INEHRM, 2007; Manuel Suárez Cortina, Evelia Trejo Estrada y Aurora Cano Andaluz (eds.), *La Cuestión Religiosa. España y México en perspectiva comparada*, México, UNAM, 2012.

³ Julio de la Cueva y Feliciano Montero (eds.), *Laicismo y catolicismo: el conflicto político religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2009.

⁴ Hilari Raguer, *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil española (1936-1939)*, Barcelona, Península, 2001; Frances Lannon, *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España*, Madrid, Alianza, 1990; William J. Callahan, *La Iglesia Católica en España (1875-1992)*, Barcelona, Crítica, 2002; Alfonso Botti, *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España, 1881-1975*, Madrid, Alianza, 2008.

tras en el primero se consolidó un régimen bajo el dominio de los presupuestos de la revolución institucional, en España el régimen franquista se construyó sobre la destrucción del adversario republicano y con el apoyo declarado de la Iglesia católica que legitimó el nuevo orden político como producto de una cruzada religiosa.

¿La comprensión de estas realidades se encuentra en la historia inmediata de ambos países, o, por el contrario, resulta necesario indagar en el tiempo largo para observar todo su alcance? Si en México⁵ se ha establecido el sistema republicano y en España el monárquico ¿dónde está la base de la confrontación de clericalismo y anticlericalismo en ambas experiencias históricas? ¿En ese proceso cuál ha sido la relación entre federalismo, república, monarquía, liberalismo y cuestión religiosa? La historiografía reciente, aunque de una manera desigual, ha tratado de analizar en ambos países los procesos e ingredientes de esa tensión entre religión y modernidad, entre políticas laicistas y católicas. Secularización, laicismo, anticlericalismo constituyen referentes conceptuales que remiten a esa tensión entre modernidad y creencias, a la relación entre política y religión y de una manera más directa a cómo en cada lugar se resolvieron las tensiones entre creencias privadas, cultos y esfera pública. España y México tuvieron el espacio compartido de su pertenencia a la Monarquía hispánica, de una población mayoritariamente católica y por el peso enorme que la Iglesia como institución tuvo en los dos países antes y después de la independencia. Esa tradición, la inserción en lo que genéricamente se denomina cultura latina, aquella que predomina en el sur de Europa y la América hispana, se ha caracterizado por el agudo conflicto entre la Iglesia Católica y el Estado liberal, mostrando un modelo de modernidad conflictiva alejado de aquel otro que se desarrolló en los países de tradición protestante, donde el proceso de secularizador desde el interior de las religiones atenuó el conflicto entre la Iglesia y el Estado⁶.

⁵ La periodización de las relaciones Iglesia-Estado en México en el siglo XIX ha resaltado seis etapas: la insurgencia; el intento reformista de 1833; el proceso reformador de 1855 a 1860; la reforma monárquica de 1864 y el liberalismo conservador de la etapa porfirista. Véase Patricia Galeana, «Clericalismo y soberanía», en *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*, citado, pp. 93-111.

⁶ Heinz-Gerhard Haupt y Dieter Landgewiesche (eds.), *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010;

La cuestión religiosa no se planteó, a pesar de las múltiples diferencias entre España y México, por un problema de pluralidad religiosa, por la competencia o tensión entre diferentes credos. En España, tras la expulsión de judíos y musulmanes en la época moderna, el problema religioso como tal no existía. En México, a pesar de su evidente pluralidad social y étnica, no se ponía en cuestión la religión. En los dos países la población se identificaba como declaradamente católica como se ocuparon de establecer con nitidez las constituciones liberales en las primeras décadas del siglo XIX. La cuestión, por lo tanto, no estaba en la religión, sino en la política, esto es, en la relación entre liberalismo, Estado e Iglesia. El camino entre esa tradición católica, de dura intransigencia, y el establecimiento de unas relaciones de libertad creciente entre la Iglesia y el Estado, unas veces bajo el peso del reconocimiento de la libertad religiosa, o en su versión más firme, en la separación entre Iglesia y Estado, se llevó a cabo en México y España de un modo distinto.

No es el propósito de estas páginas recorrer todos los caminos de esta realidad histórica, sino el de reflejar como en España y México las relaciones entre liberalismo, federalismo y catolicismo adquirieron sentidos dispares en el terreno político y que ello no siempre correspondió a diferencias en el terreno religioso. Cabría decir, al menos en el caso español, que se habló poco de religión y mucho, sin embargo, de clericalismo y anticlericalismo. La cuestión religiosa en España se centró en las tensiones entre la Iglesia y el Estado y, en todo caso, en la conflictividad y derivaciones políticas de la misma. Los debates sobre teología, sobre libertad religiosa tuvieron, en todo caso, dimensiones políticas y jurídicas, pero en realidad de religión se escribió muy poco fuera de los ámbitos estrictamente «oficiales» de la Iglesia. Más aún en el período —muy largo— de fuerte intolerancia religiosa, cuando las constituciones liberales establecieron la religión católica como la única que podía desarrollarse en España. En este marco la proclamación o exigencia de la libertad religiosa fue interpretada desde los ambientes católicos como una agresión a la religión y un atentado al *statu quo* de la Iglesia española. La beligerancia estaba, pues, servida.

Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa. Europa latina y América latina en perspectiva comparada*, México, FCE, 2004; Anthony Gill, *The Political Origins of Religious Liberty*, Cambridge University Press, 2008; Danièle Bussy Genevois (ed.), *La laicitación a debate. Interpretaciones, prácticas, resistencias (España, Italia, Francia, América Latina)*, Zaragoza, Fundación Fernando el Católico, 2011.

1. CONSTITUCIONALISMO LIBERAL, IGLESIA Y ESTADO EN ESPAÑA Y MÉXICO

El peso de la tradición católica quedó bien recogido en las distintas constituciones que en España y México abrieron el camino de la construcción del Estado nacional. Han sido varios los autores que han analizado la influencia que el constitucionalismo gaditano⁷ tuvo en México, de forma especial en la regulación de la cuestión religiosa. Resulta llamativo el tratamiento que los liberales españoles de 1812 y los federales de 1824 dieron a la religión católica, vista ésta desde la perspectiva de los principios del liberalismo. En diferentes foros unos y otros mostraron su declarada voluntad liberal, excepto en el terreno religioso. España, había señalado Muñoz Torrero, uno de los principales diputados liberales, es liberal en todo excepto en religión. Que la constitución de 1812 no recogiera el hecho de la catolicidad inequívoca de España estaba fuera de toda probabilidad. Desde posiciones distintas Emilio La Parra, Francisco Colom, José María Portillo, Antonio Rivera, Ricardo García García y José Luis Villacañas, entre otros, han estudiado los fundamentos morales, jurídicos y políticos que llevaron a los constitucionales de Cádiz a establecer en su artículo 12 la religión católica como la única de España. «La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra». Este postulado de intransigencia religiosa en una constitución que se declaraba liberal muestra una singular manera de desarrollar los principios del liberalismo al tiempo que se proclama y constitucionaliza la intransigencia religiosa. Esa nación católica proclamada en 1812 daba forma a una particular forma de *ciudadanía católica* que ubicaba en las parroquias el derecho al voto y habría de tener una influencia decisiva en el primer constitucionalismo mexicano.

⁷ Roberto Breña, *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808-1824. Una revisión historiográfica del liberalismo hispánico*, México, COLMEX, 2006; Manuel Ferrer Muñoz, *La constitución de Cádiz y su aplicación en la Nueva España*, México, UNAM, 1993; Mirian Galante, «La revolución hispana a debate: lecturas recientes sobre la influencia del proceso gaditano en México», en *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 33 (2007), pp. 93-112; Ivana Frasquet, «La senda revolucionaria del liberalismo doceañista en España y México, 1820-1824», en *Revista de Indias*, nº 242 (2008), pp. 153-180.

En efecto, cuando se redactó la constitución de 1824, bajo la influencia directa de figuras como Guridi y Alcocer o Ramos Arizpe, ambos diputados en las Cortes liberales españolas, el texto del artículo 12 de la constitución pasó casi al completo a la constitución mexicana de 1824 que en su artículo 3 establecía: «La religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la C.A.R. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra». La inspiración de los constituyentes mexicanos en la experiencia gaditana y su tratamiento de la religión queda fuera de toda duda. Sin embargo, un pequeño matiz señala alguna diferencia entre ambas propuestas y su tratamiento constitucional. En la constitución mexicana desapareció la expresión «única verdadera». Una omisión, por lo demás, importante a la hora de determinar el alcance efectivo de la intolerancia religiosa y sus posibles lecturas a la luz de la experiencia política de ambos países en los primeros decenios del siglo XIX.

En los diversos debates que se desarrollaron en México en su tránsito a una nación independiente, el catolicismo de los mexicanos y del nuevo orden político nacional no fue puesto nunca en cuestión. Como en España, se entendía que el catolicismo era —o debía ser— la religión de todos sus habitantes. La Constitución de Apatzingán de 22 de octubre de 1814 señalaba en su artículo primero: «La religión católica, apostólica, romana es la única que se debe profesar en el Estado». El establecimiento de la religión católica en su artículo primero, antes de que el segundo remitiera a la soberanía expresa toda una declaración de prioridades. El catolicismo es indiscutiblemente la única religión del nuevo México. De la misma manera se manifestó el Plan de Iguala en el que Iturbide establecía las tres garantías (religión, independencia y unión). La monarquía iturbidista apostaba inequívocamente por la intransigencia religiosa, lo mismo que poco después hizo Santa Anna en su *Plan de Veracruz* de 6 de diciembre de 1822. En su diseño político, república, confesionalidad del Estado e intolerancia religiosa constituyían ingredientes básicos de un proyecto nacional que hacia del catolicismo romano su factor central.

Vemos, pues, que el peso de la tradición religiosa hispánica, los modos y valores de intolerancia católica tomados de la herencia de la Monarquía conformaron un horizonte constitucional y político de dura intransigencia religiosa. Liberalismo e intolerancia religiosa constituyeron señas de identidad de los liberalismos español y mexicano durante décadas. Con república (con)federal

en México⁸, con monarquía centralista en España, los dos proyectos de Estado-nación, por encima de la confrontación que ambos tuvieron hasta la década de los treinta, tuvieron el común denominador de la intransigencia religiosa. Es evidente que desde mediados del siglo XIX, México y España desarrollaron singladuras muy distintas en sus relaciones Iglesia-Estado, pero hasta entonces, el predominio de la intolerancia religiosa es un común denominador a ambas experiencias liberales.

En el caso mexicano, todos los textos constitucionales proclamaron la catolicidad del Estado y la nación, así como la intransigencia religiosa. Para adentrarnos en las primeras experiencias de defensa de la tolerancia debemos acudir a pronunciamientos ocasionales de algunos liberales como Andrés Quintana Roo, Fernández de Lizardi, o Rocafuerte. El primero declaró la conveniencia de la tolerancia religiosa en su memorando a Francisco de Paula Álvarez en febrero de 1823, donde planteaba la inconveniencia de la intransigencia y la necesidad de abrirse a los nuevos tiempos con una posición tolerante en materia religiosa.

Otro escollo que preveo es —señalaba Quintana Roo— la asignación de las bases sobre que ha de erigirse el Congreso. La junta quiere que no pueda ni *discutir* los puntos fundamentales, o que ha calificado tales de *intolerancia religiosa, monarquía moderada*, y otros que especifica en el artículo 8º. Es un absurdo en política prescribir esta clase de limitaciones al poder legislativo. Está bien que en su organización se hagan entrar ciertas precauciones, que eviten en lo posible sus abusos; pero escluir (*sic*) de su inspección puntos que son el objeto de todos los pueblos, es llevar las cosas al esceso, (*sic*) y confesar tácitamente el temor de que se ilustren determinadas materias. La intolerancia religiosa (por ejemplo), esta implacable enemiga de la muchedumbre evangélica, (*sic*) está proscripta en todos los países, en que los progresos del cristianismo se han combinado con los de la civilización y las luces, para fijar la felicidad de los hombres. ¿Por qué privar al Congreso de la facultad laudable de destruir esta arma la más poderosa, que el fanatismo ha puesto en las manos de la tiranía para embrutecer y subyugar a los pueblos?⁹.

⁸ Para el desarrollo del federalismo mexicano en sus primeras etapas véase Josefina Zoraída Vázquez (coord.), *El establecimiento del federalismo en México (1821-1827)*, México, El Colegio de México, 2003.

⁹ Andrés Quintana Roo, *Memorando a Francisco de Paula Álvarez*, de 23 de febrero de 1823. Recogido en Carlos María Bustamante, *Continuación del cuadro histórico. Historia del Emperador D. Agustín de Iturbide hasta su muerte; y sus consecuencias, y establecimiento de la República Popular Federal*, México, 1846, p. 100.

No fueron muchos los que se expresaron contra la intolerancia católica, pero ilustrados y liberales como José Joaquín Fernández de Lizardi, Juan de Dios Cañedo, Lorenzo de Zavala o Vicente Rocafuerte, alzaron su voz a favor de una superación de la intransigencia religiosa, presentando el mundo moderno como un territorio si no del pluralismo religioso, sí al menos de la tolerancia. Emilio Martínez Albesa¹⁰ ha mostrando al detalle los debates parlamentarios y las argumentaciones que unos y otros hicieron a favor de la catolicidad de México y de la necesidad de que no se abriera el paso a otras religiones. Se combinaba de este modo la singular situación de la formación de una república federal, representativa, popular, con la persistencia de los fueros, eclesiástico y militar, una especie de *reino cristiano* en el que las prácticas regalistas y el Patronato dieron forma a un nuevo orden político con dos reminiscencias del Antiguo Régimen en los ámbitos militar y religioso.

En este marco, las posibilidades de desarrollar una tolerancia religiosa y políticas de reforma de la Iglesia fueron limitadas. Aquellos que como Lizardi o Rocafuerte defendieron una tolerancia lo hicieron desde el mismo convencimiento de que la religión católica era la única verdadera, pero que resultaba necesaria una mayor flexibilidad que facilitara la convivencia con aquellos sectores minoritarios —extranjeros preferentemente— que habitaban el país. Más aún, la tolerancia era una exigencia de los tiempos, como señalaba Rocafuerte en su *Ensayo político*, «el signo característico de la sabiduría de nuestro siglo»¹¹, el resultado de la Ilustración, en realidad, se presentaba como una libertad civil, más que como un mandato religioso. Para Rocafuerte, libertad civil, libertad religiosa y libertad mercantil constituían los tres pilares básicos de la civilización moderna «y forman la base de la columna que sostiene al Genio de la gloria nacional, bajo cuyos auspicios gozan los pueblos de paz, virtud, industria, comercio y prosperidad»¹².

¹⁰ Emilio Martínez Albesa, *La Constitución de 1857. Catolicismo y liberalismo en México*, México, Porrúa, 2007, tomo II, pp. 689 y ss.

¹¹ Vicente Rocafuerte, *Ensayo político*, New York, 1823. Recogido por Gustavo Santillán, «La secularización de las creencias. Discusiones sobre la tolerancia religiosa en México (1821-1827)», en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, México, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1995, p. 185.

¹² Vicente Rocafuerte, *Ensayo sobre tolerancia religiosa*, México, Imprenta de M. Rivera, 1831, 2^a ed., p. 5.

Tampoco en España las voces a favor de la tolerancia religiosa fueron muchas. En los debates parlamentarios de Cádiz que dieron paso a la Constitución de 1812 la confrontación no se dio entre los defensores de la tolerancia y la intransigencia, sino entre aquellos que no aceptaban la constitucionalización de la religión, y los liberales que impusieron tanto su presencia en la constitución como la intransigencia religiosa. Revolución de nación y ciudadanía católica fueron los signos más llamativos de una revolución que se afirmaba liberal y que se proclamó abiertamente intolerante en cuestiones religiosas.

La apuesta por la tolerancia en los primeros pasos del liberalismo fue extremadamente débil. Diputados como Manuel García Herreros, José María Calatrava o Flórez Estrada, y figuras del liberalismo más radical como Blanco White, apostaron por la tolerancia religiosa. Álvaro Flórez Estrada y Blanco White adquieren relieve especial en su defensa de la tolerancia en un medio político que se caracterizó por la confrontación entre aquellos absolutistas que vieron el artículo 12 de la constitución como una afrenta a la autonomía de la Iglesia y quienes, con Joaquín Lorenzo Villanueva al frente, apostaron por una simbiosis de revolución liberal y catolicismo intransigente. En sus escritos a favor de la libertad de impresión, Flórez Estrada resaltaba que su límite estaba en la propagación de las malas doctrinas y el temor de las calumnias: libertad de impresión, tolerancia religiosa y su preocupación por encontrar la verdad en todos los campos del saber constituyen los referentes de un liberalismo singular, que años más tarde presentó igualmente una propuesta desamortizadora de la Iglesia alternativa a la de Mendizábal. Tanto Blanco White como Flórez Estrada¹³, más allá de sus visibles diferencias, sustentaron que la intolerancia constituía una limitación inaceptable en los ideales de un verdadero liberalismo. Como ya se ha resaltado en el capítulo segundo, la estancia de Blanco White en Inglaterra fue un buen marco para desde allí defender una tolerancia religiosa que en la España de la guerra hubiera sido casi insostenible. Desde las páginas de *El Español* pudo argumentar razones éticas, religiosas y políticas a favor de una tolerancia que muy pocos sostuvieron en el interior.

Como se conoce, entre los liberales españoles la tolerancia religiosa no se abrió paso sino con dificultades. Algunos religiosos apostaron por una lectura

¹³ Sobre Flórez Estrada véase Joaquín Varela Suanzes-Carpegna (coord.), *Álvaro Flórez Estrada (1766-1853), política, economía, sociedad*, Oviedo, JGPA, 2004.

liberal del fenómeno religioso, pero en su conjunto predominó una singular lectura del texto constitucional en el que se proclamaba la nación católica, asentada sobre una cultura religiosa y política donde la libertad pertenecía a la nación, no al individuo. En definitiva una concepción comunitaria que encontraba su línea argumental en una teología católica que defendieron jansenistas como Joaquín Lorenzo Villanueva, comunitarios como Juan Antonio Posse o monárquicos constitucionales como Francisco Martínez Marina¹⁴.

Intransigencia religiosa y liberalismo fueron, pues, los ingredientes dominantes en la experiencia revolucionaria española y en la independencia mexicana¹⁵. Ya con monarquía constitucional ya con república federal, los territorios de la tolerancia quedaron en ambos países cercenados por una concepción «monopolista» de la religión, expulsando extramuros de ambos sistemas a aquellos que por razones filosóficas, políticas o religiosas apuntaron a una formulación más abierta de la cuestión religiosa.

Revolución liberal representaba en España y México la exigencia de una reforma de la Iglesia tanto en sus dimensiones institucionales como materiales. En España el reacomodo se llevó a cabo en medio de una guerra civil —la guerra carlista— con una difícil relación entre Iglesia y Estado que, finalmente, propició un acuerdo entre ambas instancias que llevó al Concordato de 1851. En México, como bien se conoce, el fuero eclesiástico y el Patronato marcaron con fuerza las primeras décadas de la nación independiente. En la década de los treinta los esfuerzos por reformular la posición de la Iglesia se hicieron visibles en los dos países. Tanto en España como en México el sector más moderado del liberalismo acentuó no sólo la defensa del centralismo, sino igualmente un acercamiento a las posiciones eclesiásticas. Los moderados españoles trataron de llevar a cabo reformas graduales que superaran la situación del Antiguo Régimen, pero que, al mismo tiempo, se mantuvieran bajo el control de las élites

¹⁴ Véase José María Portillo Valdés, *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, BOE, 2000.

¹⁵ Una visión del tema en la historiografía en Ana Carolina Ibarra, «La historiografía sobre la Iglesia y el clero», en Alfredo Ávila y Virginia Guedea (coords.), *La independencia de México, temas e interpretaciones*, México DF, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, 2007, pp. 116-144; Brian Connaughton, «La nueva historia política y la religiosidad ¿un anacronismo en la transición?», en Guillermo Palacios (coord.), *Ensayo sobre la nueva historia política de América latina. Siglo XIX*, México DF, El Colegio de México, 2007, pp. 171-196.

liberales. Esa fue la línea desarrollada bajo los gobiernos del Estatuto Real, cuyo intento por controlar la reforma de la Iglesia dentro de unos cauces legales se vio sobrepasada por la presión de unos motines anticlericales que en julio de 1834 causaron la muerte de 78 religiosos: jesuitas, franciscanos, dominicos y mercedarios¹⁶. El anticlericalismo popular radicalizado estaba presionando la actividad gubernamental, acentuando la distancia entre aquel sector moderado que trataba de encauzar las reformas desde arriba, y el anticlericalismo popular que presionaba al liberalismo más exaltado a radicalizar las reformas. El resultado fue una revolución popular en el verano de 1835 que comenzó en Zaragoza y se extendió a Cataluña, Valencia, Andalucía, Castilla la Vieja y Galicia. Este virulento anticlericalismo se dirigió preferentemente contra el clero regular y está en la base de la sustitución de Toreno por Mendizábal, cuya tarea fue canalizar la revolución popular al tiempo que avanzaba en las reformas que destruían de una forma definitiva el papel económico de la Iglesia¹⁷.

No obstante, la política de Mendizábal se apoyaba en decretos anteriores como la supresión definitiva de la Inquisición y la abolición de nuevo en España de la Compañía de Jesús (decretos de 15 de julio de 1834 y 4 de julio de 1835). En el mismo mes de julio de 1835 se decretó la supresión de los conventos y monasterios que tuvieran menos de doce miembros y por decreto de 19 de octubre de 1835 se suprimían las órdenes religiosas. Otro decreto de 19 de febrero de 1836 declaraba en venta todos los bienes de las comunidades religiosas extinguidas; finalmente en julio de 1837 se estableció la supresión del diezmo (aunque el Estado se comprometió a abonar los salarios del clero), y se extendió la desamortización a los bienes del clero secular. La desamortización de Mendizábal y las medidas complementarias aplicadas por los gobiernos liberales entre 1835 y 1837 transformaron profundamente la posición social y material de la Iglesia. La política desamortizadora y el anticlericalismo constituyeron elementos complementarios de un proceso revolucionario en el que la

¹⁶ William J. Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, Nerea, 1989, pp. 152-153.

¹⁷ Véase Ángel Luis Abós Santabárbara, *La desamortización, de Mendizábal a Madoz: modernidad y despojo*, Zaragoza, Cuarte de Huerva, 2009; Germán Rueda Hernanz, *La desamortización de Mendizábal y Espartero en España*, Madrid, Cátedra, 1986. Una síntesis de la legislación y sentido del proceso desamortizador en Francisco Tomás y Valiente, *El marco político de la desamortización en España*, Barcelona, Ariel, 1972.

propia Iglesia, de forma especial el clero regular, se alió abiertamente con la causa carlista. Fue necesario un reacomodo del liberalismo postrevolucionario y una negociación con el Vaticano para que éste reconociera el trono de Isabel II y se aceptara el proceso desamortizador. La firma del Concordato de 1851 representaba un nuevo orden de relaciones Iglesia-Estado, en un momento de reafirmación neocatólica que contrasta con la radicalización secularizadora y aún laicista del proceso en México.

El liberalismo mexicano compatibilizó la defensa de la religión católica y el papel fundamental de la Iglesia en la sociedad con los intentos de su reforma, pero a diferencia del caso español el ciclo reformista tuvo dos momentos distintos. El primero, de los años 1833-1834 estuvo impulsado por Valentín Gómez Fariás, José María Luis Mora, Lorenzo de Zavala y Miguel Ramos Arizpe y se cerró sin cumplir todo el ciclo reformista; el segundo, de la constitución de 1857 y las Leyes de Reforma, representa la culminación de un proceso que acabó con la separación de la Iglesia y el Estado. Si en la primera fase el reformismo mexicano se quedó corto respecto de la experiencia española; la segunda, por el contrario acentúa los componentes laicistas mexicanos en un momento en que en España reprodujo un fuerte reflujo conservador en las relaciones entre la Iglesia y el Estado.

Los intentos de reforma de Gómez Fariás no tuvieron el calado de lo desarrollado en España por Mendizábal. La reubicación de la Iglesia en el nuevo orden político mexicano se había iniciado ya en los debates del Senado de 1826 sobre el derecho de México al Patronato que habían disfrutado previamente los monarcas españoles, pero sus planteamientos no afectaban al fuero y a los privilegios del clero. Para el primer liberalismo mexicano, se trataba de que la Iglesia —la nacional y la romana— no entorpeciera el proceso de afirmación nacional y su modernización. De ahí que, como resalta María Eugenia García Ugarte¹⁸ se determinaran tres áreas preferentes de actuación: el establecimiento del Patronato (mayo de 1833), arrancar al clero el control de la enseñanza (octubre de 1833) y reducir el ejército nacional y estimular el desarrollo de las milicias cívicas (noviembre de 1833). Un conjunto de decretos entre mayo de

¹⁸ Marta Eugenia García Ugarte, «Liberalismo y secularización: Impacto de la primera reforma liberal», en Patricia Galeana (coord.), *Secularización del Estado y la sociedad*, México DF, Siglo XXI, 2010, pp. 61-90.

1833 y enero de 1834 trató de cubrir estas aspiraciones que, como en el caso español, no pusieron en debate el profundo sentido católico de la sociedad, sino el papel y funciones que debía desarrollar la Iglesia y sus organismos en el nuevo orden social y político. Estas medidas no alcanzaron a la eliminación de los fueros y privilegios del clero, ni a las propiedades eclesiásticas; menos aún proclamó la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia.

Que no se llevaran a efecto no significa que no se hubieran planteado. En algunos casos, como en la Ley Agraria de 1829 de Zacatecas, se planteaba la nacionalización de los bienes eclesiásticos de la diócesis, pero fue derogada y hasta el Plan de Ayutla no se abordó de una forma firme la transformación material y social de la Iglesia. Como en el caso español los liberales mexicanos se plantearon de dos modos distintos el problema desamortizador. De un parte, aquellos que como Mendizábal y Lorenzo de Zavala abordaron el tema desde un planteamiento puramente liberal, vieron las reformas como un paso imprescindible para acabar con la base material de las corporaciones y proponían que los bienes eclesiásticos llegaran al mercado a través de una subasta pública; de otro, quienes como José María Luis Mora y Álvaro Flórez Estrada sustentaron una posición «social-popular» en favor de los arrendatarios. Tanto Flórez Estrada¹⁹ como José María Luis Mora tuvieron una concepción «social» del proceso desamortizador, de modo que vieron en él la posibilidad de dotar de recursos a una población campesina que no podría acceder a la propiedad o a un sistema de arrendamiento perpetuo (*enfiteusis* en el caso español) si se llevaba a cabo bajo las reglas del mercado. Mora desarrolló su argumentación desde la consideración de que los bienes de la Iglesia eran temporales, tenían un origen civil y, en consecuencia, estaban sujetos a la autoridad del Estado. De otro lado, como desarrolló en su *Disertación sobre la naturaleza y aplicación de las rentas...* (1833)²⁰ la Iglesia podía perder perfectamente sus bienes materiales y, depurada, desarrollar su función religiosa con total libertad.

¹⁹ Para el proyecto desamortizador de Flórez Estrada véase Jordi Maluquer de Motes, *El socialismo en España, 1833-1868*, Barcelona, Crítica, 1977.

²⁰ José María Luis Mora, *Disertación sobre la naturaleza y aplicación de las rentas y bienes eclesiásticos, y sobre la autoridad a que se hallan sujetos en cuanto a su creación, aumento, subsistencia o supresión*, reimpresión facsimilar e introducción por el lic. Jesús Castaño Rodríguez, México, 1957. Sobre las ideas económicas de Mora véase Charles A. Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*, México, Siglo XXI, 1972, pp. 255 y ss.

La posición de Zavala, por el contrario, era más afín a la desarrollada en España por Mendizábal²¹. En su propuesta en el Congreso el 7 de noviembre de 1833, Zavala apostaba por la puesta en el mercado de los bienes desamortizados para amortizar la deuda pública con los bienes del clero regular. Días después se formó una Comisión especial del Congreso para discutir la propuesta, pero el proceso quedó bloqueado por la resistencia de los sectores conservadores. En suma, como concluye García Ugarte²², la primera reforma, sin proponérselo, reforzó los vínculos entre el clero, los militares y aquellos sectores que estaban en contra de la transformación brusca del orden social. Desde entonces estos colectivos se asociaron abiertamente a la conservación de fueros y privilegios, defendieron activamente el centralismo y más tarde la monarquía. Se postularon de este modo dos corrientes perfectamente definidas en el mundo político del liberalismo mexicano: el monárquico, centralista y católico oficial, frente a aquel otro que se definía por su defensa del liberalismo democrático, el federalismo y un laicismo que acabaría llevando a las Leyes de Reforma.

Hasta la década de los años treinta, pues, los procesos de relación entre la Iglesia y el Estado en España y México se resolvieron de una forma no muy distante, si bien es cierto que la secularización y el anticlericalismo fueron más activos en la península. En los dos países encontramos una bifurcación en el liberalismo, entre la corriente conservadora y la católica, que se asoció a una clara opción monárquica en México, y una liberal progresista que acentuó el componente secularizador. Moderados españoles y conservadores mexicanos²³ se erigieron en los defensores de los intereses eclesiásticos, en tanto que el progresismo español y los liberales federales mexicanos apostaron por políticas declaradamente secularizadoras, cuando no crecientemente laicistas. No obstante las diferencias ya apuntadas, sin embargo, cuando

²¹ Sobre Lorenzo Zavala véase Evelia Trejo, *Los límites de un discurso. Lorenzo de Zavala, y «Ensayo histórico» y la cuestión religiosa en México*, México, FCE/UNAM/INAH, 2001.

²² Marta Eugenia García Ugarte, «Liberalismo y secularización: Impacto de la primera reforma liberal», citado, pp. 67 y ss.

²³ Véase la síntesis que ofrece Brian Connaughton, «Religión, conservadurismo y liberalismo. La economía política de la fe, 1821-1857», en Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, México DF, Fondo de Cultura Económica/CONACULTA, 2009, tomo I, pp. 324-262.

se alejaron abiertamente los dos procesos nacionales es en la década de los años cincuenta²⁴.

2. ESPAÑA Y MÉXICO A MEDIADOS DEL SIGLO XIX: EL MOMENTO DE LA DIVERGENCIA

El proceso secularizador en España y México a partir de la década de los cincuenta del siglo XIX se bifurcó de una forma evidente. En España, tras la política liberal de la década de los treinta se dio un reflujo católico bajo el dominio del Partido Moderado que facilitó un nuevo entendimiento con la Iglesia que habría de llevar al Concordato de 1851. Con todo, en el liberalismo español la confrontación entre progresistas y moderados quedaba bien reflejada en el tratamiento que de la religión hicieron los textos constitucionales impulsados por unos y otros. Los progresistas lo hicieron con el texto de 1837, en el que se abandonaba la intolerancia religiosa y la ciudadanía católica para recoger en el artículo 11 la obligatoriedad del Estado del mantenimiento del culto y los ministros de la Iglesia católica. Se trataba de un pronunciamiento que evitaba formulaciones de exclusión religiosa como en 1812 y apostaba por el reconocimiento del catolicismo como religión de los españoles. «La nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles».

Elaborada la Constitución de 1837 con el propósito de establecer una transacción entre las dos ramas del liberalismo, el reconocimiento sociológico de la religión de los españoles no frenaba las medidas desamortizadoras y la eliminación del diezmo, consolidando con ello una reforma general de la situación jurídica y económica de la Iglesia que no tuvo reacomodo hasta los acuerdos concordatarios de 1851. Entretanto se llevó a cabo el triunfo moderado y la publicación de la constitución de 1845 en la que recuperaba el tratamiento de la religión católica como religión del Estado. En 1837 se había reconocido el peso sociológico de la religión católica y la obligación del Estado de atender a

²⁴ Para el caso español véase el conjunto de trabajos recogidos en Emilio La Parra López y Manuel Suárez Cortina (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1997; Manuel Suárez Cortina (ed.), *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001.

sus necesidades materiales para el culto. Se trataba, en definitiva, de un texto que combinaba la catolicidad de la sociedad, al establecer el mantenimiento del culto y de los sacerdotes, con un reconocimiento implícito de la tolerancia religiosa. Pero esa idea de tolerancia en modo alguno fue regulada y no alcanzó en ningún momento a una libertad pública de cultos que no estaba en la agenda de los progresistas de 1837²⁵. En la Constitución de 1845, por el contrario, se impone la confesionalidad del Estado al establecer su artículo 11 que «La religión de la Nación española es la católica, apostólica, romana. El Estado se obliga a mantener el culto y sus ministros».

Con el Partido Moderado²⁶ en el gobierno la confesionalidad del Estado se estableció como un territorio firme de identificación del nuevo horizonte político que se desarrolló tras el triunfo del sector más católico del liberalismo. Los acuerdos concordatarios de 1851 permitieron una normalización de las relaciones con el Vaticano y desde ellos el Estado español, aceleró una recuperación de la institución que de hecho se había iniciado desde 1844 con la victoria de los moderados. La firma del Concordato se llevó a cabo durante el ministerio de Juan Bravo Murillo en marzo de 1851. A través del mismo, Pío IX aceptaba la venta de los bienes de la Iglesia, confirmaba los derechos tradicionales de la Corona en los nombramientos episcopales (regalismo), aprobaba el principio de reorganización de las parroquias y autorizaba la revisión de las demarcaciones diocesanas. Por su parte, el Estado español asumía la financiación del clero a través de un presupuesto de Culto y Clero, reconocía el derecho de los obispos a ejercer con independencia su función pastoral, se comprometía a financiar los seminarios, permitía que la Iglesia accediese a la propiedad y consentía la reinstauración limitada de tres órdenes religiosas. El artículo 1 del Concordato afirmaba que el catolicismo «Con exclusión de cualquier otro culto continúa

²⁵ Para el tratamiento constitucional de la cuestión religiosa en las constituciones de 1812, 1834 y 1837 véase Ricardo García García, *Constitucionalismo español y legislación sobre el factor religioso durante la primera mitad del siglo XIX (1808-1845)*, citado.

²⁶ La caracterización ideológica, política y social del Partido Moderado ha sido estudiada por Francisco Cánovas Sánchez, *El Partido Moderado*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982; también Fidel Gómez Ochoa, «Pero ¿hubo alguna vez once mil vírgenes? El Partido Moderado y la conciliación liberal, 1833-1868», en Manuel Suárez Cortina (ed.), *Las máscaras de la libertad. El liberalismo español, 1808-1950*, Madrid, Marcial Pons/Fundación Sagasta, 2003, pp. 135-168.

siendo la única religión de la nación española», al tiempo que en el artículo 2 se afirmaba que todos los niveles educativos debían adecuarse a la «pureza de la doctrina de la fe». La firma del Concordato mejoró las relaciones entre el Estado liberal español y el Vaticano, pero, como resalta William J. Callahan, «creó las bases para una lucha continua contra la determinación de la Iglesia de hacer realidad su visión del reino de Dios en la tierra de una sociedad secular y económicamente cambiante»²⁷.

El reacomodo del catolicismo oficial con el Estado bajo el dominio moderado se llevó a cabo en un momento en que la confrontación entre tradicionales y modernos se agudizaba. De un lado, en el interior del moderantismo el predominio del catolicismo más conservador, declaradamente antiliberal, se abrió paso a través de los llamados neocatólicos, que rechazaron todos los presupuestos doctrinales y políticos del liberalismo. Es el momento de la cristalización de un movimiento reaccionario²⁸ que encontró en Donoso Cortés, Aparisi y Guijarro, Ortí y Lara, entre otros, sus mejores representantes²⁹. Esta corriente, ya neocatólica, primero, ya integrista, más tarde, acentuó la confrontación entre catolicismo intransigente y liberalismo en todas sus corrientes. Frente a ella, el progresismo liberal apostó por una línea de defensa secularizadora que, al menos, exigía la libertad de cultos, cuando no en su versión republicana la separación de la Iglesia y el Estado e, incluso, la secularización completa de la sociedad.

La respuesta del progresismo a esa nueva intransigencia religiosa fue la constitución nonata de 1856 que en su artículo 14 recuperaba la tolerancia religiosa al establecer: «La Nación se obliga a mantener y proteger el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles. Pero ningún español ni extranjero podrá ser perseguido por sus opiniones o creencias religiosas, mientras no las manifieste por actos públicos contrarios a la religión». Esa posición progresista se vinculaba al rechazo abierto a la intransigencia y a la concepción de que liberalismo, progreso y tolerancia constituían la base de la modernidad³⁰.

²⁷ William J. Callahan, *Iglesia, poder y sociedad en España*, citado, pp. 188-189.

²⁸ Véase Pedro González Cuevas, *Historia de las derechas españolas de la ilustración a nuestros días*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.

²⁹ Véase Begoña Urigüen, *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1986.

³⁰ Esta confrontación se desarrolló en medio de un debate intenso entre ciencia, fe y razón. Véase Francisco Pelayo, *Ciencia y creencia en España durante el siglo XIX. La paleontología*

En ese momento México, tras la guerra con los Estados Unidos y la dictadura de Santa Anna, daba sus pasos hacia la reubicación de la Iglesia en la sociedad mexicana. El Plan de Ayutla, primero, la constitución de 1857, después, y las Leyes de Reforma, finalmente, abordaron los retos del nuevo orden político bajo las premisas de un anticlericalismo que acabó separando la Iglesia del Estado y abrió una fase de laicismo que se prolongó de diversas maneras hasta finales del siglo xx. Si la política española de los años cincuenta en lo relativo al mundo de la religión y la Iglesia católica estuvo dominada por la fuerza del neocatolicismo y las amenazas anticlericales del progresismo, en México el protagonismo corrió del lado de un catolicismo liberal que rechazó tanto el fuero de la Iglesia como cualquier tentación confesional. Ese catolicismo liberal de políticos formados en los seminarios mexicanos como Benito Juárez, Ignacio Vallarta o Melchor Ocampo o políticos como Zarzo, Payno y Prieto contrasta con la debilidad que presenta en España donde debemos acudir a liberales como Mariano José de Larra, Joaquín María López, Juan Valera, o Concepción Arenal; religiosos como Fernando de Castro³¹ y Tomás Tapia que acabaron abandonando la disciplina de la Iglesia católica para insertarse de llevo en la religión krausista³². Si en su expresión más firme esta línea apostó en el Sexenio Democrático por la libertad de cultos, el territorio de la separación quedó en España en el campo del republicanismo. Una fuerza política minoritaria hasta el Sexenio democrático que desarrolló sus planteamientos secularizadores cuando ya en México las Leyes de Reforma habían marcado el camino hacia un Estado laico³³.

en el debate sobre el darwinismo, Madrid, CSIC, 1999. Para una caracterización de la cultura progresista en el siglo XIX, Manuel Suárez Cortina (ed.), *La redención del pueblo. La cultura progresista en la España liberal*, Santander, Universidad de Cantabria, 2006.

³¹ Véase la biografía de Rafael Serrano García, *Fernando de Castro. Un obrero de la humanidad*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2010.

³² Véase Gonzalo Capellán de Miguel, «El problema religioso en la España contemporánea: krausismo y catolicismo liberal», en Ayer, 39 (2000), pp. 207-244; para un análisis de la filosofía krausista y su desarrollo en España véase Gonzalo Capellán de Miguel, *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006; para la recepción y desarrollo del krausismo en México, Antolín C. Sánchez Cuervo (comp.), *Las polémicas en torno al krausismo en México*, México, UNAM, 2004.

³³ Véase en este sentido Roberto Blancarte, *El estado laico*, México, Nostra eds., 2008.

El proceso de reforma general que trajo consigo el Plan de Ayutla³⁴, la Constitución de 1857 y las posteriores Leyes de Reforma constituye el cambio de México hacia el Estado laico moderno. La independencia había establecido la separación de la fenecida monarquía hispánica, la articulación de una república federal que, sin embargo, no había transformado en su totalidad el viejo orden social y económico de la Iglesia. Ahora, finalmente, se abría un proceso que daría lugar finalmente a un estado laico. El primer término a través de la «Ley Juárez» que inició la extinción del fuero eclesiástico en el ramo civil, aunque permaneció en su esfera criminal; más tarde, la desamortización de bienes eclesiásticos, la eliminación del diezmo, la separación de la Iglesia y el Estado y, en particular, un conjunto de medidas que apuntaban a la formación de un verdadero Estado moderno: registro y matrimonio civil, secularización de los cementerios, etc. Como había señalado el propio Juárez en *Apuntes a mis hijos*:

Los gobiernos civiles no deben tener religión porque siendo su deber proteger imparcialmente la libertad que los gobernados tienen de seguir y practicar la religión que gusten adoptar, no llenarían fielmente ese deber si fueran sectarios de alguna³⁵.

Los ideales de República y Estado que Juárez sustentaba se afirmaban sobre el reconocimiento de que el único poder válido era el civil y la exigencia de liquidar los fueros y privilegios constituía una premisa central del trabajo por el bien común, por la Res Pública³⁶. La Ley Juárez de 23 de noviembre de 1855 no sólo fue rechazada por la Iglesia, sino que una parte de los liberales también se opuso. Melchor Ocampo renunció a la Secretaría de Relaciones Exteriores y el propio gobierno de Juan Álvarez fue sustituido en diciembre de 1855 por el de Ignacio Comonfort, que abrió el camino a un período de leyes de claro contenido anticlerical, como la Ley de Desamortización de Bienes Raíces Civiles y Eclesiásticos o Ley Lerdo de 25 de junio de 1856 y más tarde la Ley sobre Observaciones Religiosas, o Ley Iglesias de 11 de abril de 1857. Cuando ya está en vigor la Constitución de 1857, las llamadas Leyes de Re-

³⁴ Enrique González Pedrero, «La Revolución de Ayutla y el Estado laico», en Patricia Galeana (coord.), *Secularización del Estado y la sociedad*, citado, pp. 143-154.

³⁵ Benito Juárez, *Apuntes a mis hijos*, primera edición cibernetica, marzo de 2004.

³⁶ Roberto Blancarte, «El modelo de laicidad de Benito Juárez», en Josefina Zoraida Vázquez (coord.), *Juárez. Historia y mito*, México, El Colegio de México, 2010, pp. 269-291.

forma radicalizaron el proceso secularizador con la Ley de Nacionalización de los Bienes Eclesiásticos (y de separación de la Iglesia y el Estado) de 12 de julio de 1859; la Ley del Matrimonio Civil de 2 de julio de 1859; la Ley Orgánica de Registro Civil y Ley sobre el Estado civil de las Personas de 31 de julio de 1859; el Decreto sobre Días Festivos y Prohibición de Asistencia Oficial a la Iglesia de 11 de agosto de 1859; la Ley de Libertad de Cultos Religiosos de 4 de diciembre de 1860; el Decreto de Secularización de los Hospitales de 2 de febrero de 1860 y el Decreto de Extinción de las Comunidades de religiosas de 26 de febrero de 1863. Este conjunto de medidas constituye las Leyes de Reforma que se incorporaron a la Constitución de 1857 mediante el decreto de 25 de septiembre de 1873³⁷, dando forma a un Estado laico, liberal y democrático, reafirmándolo como una República representativa, popular y federal. Como años más tarde señaló Justo Sierra:

Hija genuina de la revolución de Auytla, la Ley-Juárez era una ley revolucionaria; dada por un autoridad que tenía por sola fuente de poder la revolución, declaró que siendo aquella una ley general, es decir, federal, los estados no podían ni modificarla, ni variarla. El escándalo fue máximo, pero esperado. (...) ... las conquistas de la Reforma tuvieron la particularidad de que una vez establecidas en la ley se han convertido en hechos perdurables; se han ampliado, no se han alterado ni derogado³⁸.

En efecto, la resistencia de las leyes de Reforma fue enorme, la Iglesia excomulgó a los que juraran la Constitución de 1857³⁹, y se dio inicio a una guerra que duró tres años, pero ni siquiera el régimen de Maximiliano derogó el conjunto de Leyes de Reforma. Sólo dos días después de la entrada en la capital de México, el general Forey decretaba la validez de la nacionalización de los bienes eclesiásticos y en la misma dirección el gobierno imperial expidió un decreto en el que se reconocía esa medida, al tiempo que la tolerancia

³⁷ Sobre este conjunto de Leyes y su alcance véase el conjunto de ensayos recogidos bajo el epígrafe «La secularización del Estado y la sociedad», en Patricia Galeana (coord.), *Secularización del Estado y la sociedad*, citado, pp. 213-302, con ensayos de Adriana Y. Flórez Castillo, Jorge Fernández Ruiz, Elsa Malvado, Juan Vega Gómez e Imer B. Flores.

³⁸ Justo Sierra, *Juárez. Su obra y su tiempo. Obras Completas*, XIII, México, UNAM, 1991, p. 103.

³⁹ La resistencia de la Iglesia y la prohibición del juramento a la constitución de 1857 ha sido detallado en Emilio Martínez Albesa, *Catolicismo y liberalismo en México*, citado, tomo III, pp. 1582 y ss.

religiosa, al proclamar la libertad de cultos, «ese gran principio de las sociedades modernas»⁴⁰. Estos procesos, ya con República federal, con Imperio de Maximiliano y de nuevo con la República restaurada abrieron un largo tiempo de separación entre la Iglesia y el Estado que habría de caracterizar México como Estado nación contemporáneo. El catolicismo siguió siendo la religión mayoritaria de los mexicanos y aunque la entrada de otras iglesias dio al país un componente de pluralismo religioso⁴¹, lo cierto es que la imagen de una nación católica con un Estado laico ha sido la línea directriz del México contemporáneo. Las relaciones diplomáticas entre el Estado mexicano y el Papado se rompieron y solamente fueron restablecidas en 1996. En los 127 años que separan la salida del Primer Nuncio, Francisco Meglia, y la designación de Girolamo Prigione en 1992, la relación Iglesia-Estado pasó por momentos de tensión, distensión e incluso de velada «ayuda» a la causa de la Iglesia en tiempos de Porfirio Díaz⁴². Tras la revolución de 1910 y la constitución de 1917 el laicismo más activo llevó a la guerra cristera y, más tarde, a la estabilidad de un Estado laico a lo largo de casi todo el siglo XX⁴³.

Aunque en España no se llegó en estos momentos a una guerra civil como en México, la experiencia de los años sesenta y setenta se caracterizó por la confrontación entre neocatolicismo y anticlericalismo. La revolución Gloriosa de 1868 tuvo en su programa una revisión de los planteamientos confessionales del Concordato y la necesidad de aplicar leyes verdaderamente liberales y de-

⁴⁰ Patricia Galeana, *Las relaciones Iglesia-Estado durante el Segundo Imperio*, México, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, 1991. Recogido en «Clericalismo y soberanía», en *Relaciones Iglesia-Estado*, citado, pp. 105, 297-322.

⁴¹ Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México*, México, El Colegio de México, 1989; para España véase Juan Bautista Vilar, *Intolerancia y libertad en la España contemporánea: los orígenes del protestantismo español actual*, Madrid, Istmo, 1994.

⁴² El fortalecimiento de la Iglesia bajo el régimen de Díaz ha sido estudiado por Ricardo Cannelli, *Nación católica y Estado laico. El conflicto político-religioso en México desde la Independencia hasta la Revolución (1821-1914)*, México DF, INEHRM/Secretaría de Educación Pública, 2012.

⁴³ Roberto Blancarte, *Historia de la Iglesia católica en México*, México, El Colegio Mexiquense/El Colegio de México, 1992; una síntesis del debate y tratamiento del tema religioso en la constitución de 1917 se encuentra en Felipe Arturo Ávila Espinosa, «El anticlericalismo de los constitucionalistas en la revolución mexicana», en Aurora Cano Andaluz, Manuel Suárez Cortina y Evelia Trejo Estrada (eds.), *Cultura liberal. México y España, 1860-1930*, Santander/Méjico DF, PubliCan/UNAM, 2010, pp. 297-322.

mocráticas. El resultado doble fue un tratamiento constitucional del fenómeno religioso a favor no de la separación de la Iglesia y el Estado, pero sí de reconocimiento por vez primera de la libertad de cultos. Bajo los principios del liberalismo democrático, la Constitución de 1869 reconoció un conjunto de derechos: de opinión, de imprenta, de asociación y, en el tema que aquí nos ocupa, el artículo 21 señalaba: «La nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica. El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho». Este reconocimiento a los extranjeros se complementaba de este modo: «Si algunos españoles profesaran alguna otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior».

Ese paso gradual hacia la libertad de cultos no se hizo en España sin un duro enfrentamiento entre demócratas —monárquicos y republicanos— y representantes de la Iglesia. Una parte de los demócratas españoles —con Castelar al frente— eran, al igual que muchos republicanos mexicanos, afines a los principios del catolicismo liberal y seguidores de Lamennais y Montalembert. Su ideario mínimo era el respeto a la libertad de conciencia y su desarrollo a través del reconocimiento de la libertad de cultos, pero muchos apostaban, incluso desde un convencido catolicismo, por la separación de la Iglesia y el Estado. Este propósito chocó de una forma frontal con un neocatolicismo que expuso todos sus recursos para frenar toda apertura hacia una tolerancia que venía exigida por la propia evolución de la cultura europea del momento, a la que, como bien sabemos, se opuso el Papado desde la *Quanta Cura* y el *Syllabus Errorum*⁴⁴. De esa pugna parlamentaria entre neocatólicos y demócratas sobresale el gran debate que Emilio Castelar sostuvo con el cardenal Manterola⁴⁵.

⁴⁴ Véase el enfrentamiento entre confesionales y librecultistas en Pedro Antonio Perlado, *La libertad religiosa en las constituyentes de 1869*, Pamplona, EUNSA, 1970. También desde los planteamientos de la Iglesia en su corriente conservadora Vicente Cárcel Ortí, *Iglesia y revolución en España (1868-1874): Estudio histórico-jurídico desde la documentación vaticana inédita*, Pamplona, EUNSA, 1979; sobre el tratamiento de la heterodoxia en España es imprescindible el ya clásico de José Jiménez Lozano, *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*, Madrid, Taurus, 1978. Hay segunda edición revisada por el autor, Barcelona, Seix Barral, 2008.

⁴⁵ Véase Emilio Castelar, *Discursos parlamentarios*, estudio, notas y comentarios de Carmen Llorca, Madrid, Narcea, 1973.

Católico, democrata, republicano, los planteamientos de Castelar se ubicaban en esa línea del catolicismo liberal que reclamaba, por el bien de la religión, la separación de la Iglesia y el Estado. Desde sus presupuestos hegelianos resaltaba la separación entre dos iglesias: aquella que asentándose en el Evangelio y en la tradición cristiana afirmaba la convergencia entre religión católica y libertad, y aquella otra que, desde Trento y el cierre a los principios del mundo moderno, negaba la libertad, el derecho de los hombres y consideraba la libertad de conciencia y de ciencia como un atentado a la religión verdadera. Entre la religión de la libertad y la teocracia se abría un foso que solamente la depuración de la religión y el reconocimiento de la libertad religiosa podía superar. No es de sorprender, pues, que siendo católico convencido, Castelar en su redacción del proyecto constitucional de la República en 1873 estableciera sin duda alguna la separación de la Iglesia y el Estado. El tratamiento de la cuestión religiosa y de las relaciones entre la Iglesia y el Estado fue tratado en el texto constitucional de 1873 por los artículos 34 al 37: el 34 señalaba escuetamente: «El ejercicio de todos los cultos es libre en España»; el 35: «Queda separada la Iglesia del Estado»; el 36: «Queda prohibido a la nación o al estado federal, o a los Estados regionales y a los Municipios subvencionar directa ni indirectamente ningún culto», el 37, finalmente señalaba: «Las actas de nacimiento, matrimonio y defunción serán registradas siempre por las autoridades civiles».

Con estos planteamientos de la monarquía democrática y la Constitución de 1869, primero, y la proclamación separatista del proyecto federal de 1873, más tarde, se ponía de manifiesto la dura confrontación que en España se vivió entre confesionalidad y secularización donde se perciben múltiples posiciones ante la realidad de la religión, de su tratamiento jurídico y finalmente, de cómo Estado e Iglesia debían abordar sus relaciones en el marco de una creciente secularización de las conciencias y las instituciones. Por una parte, nos encontramos con aquella directamente dominada por el neocatolicismo, que propugnaba un tratamiento del tema desde la teología católica y que encontraba en Donoso Cortés, Aparisi y Guijarro o Gabino Tejado⁴⁶ sus representantes más señalados; por otra parte, se sitúan aquellos que vieron siempre en la religión católica el origen de la nación española y tuvieron en la confesionalidad del Estado su

⁴⁶ Los ataques frontales contra el catolicismo liberal quedan bien recogidos en Gabino Tejado, *El catolicismo liberal*, Madrid, Librería Católica Internacional, 1875.

referente y en la tolerancia religiosa su máxima concesión. La tradición de esta corriente se inicia en los primeros momentos del liberalismo español y se reconoce sobre todo en la figura de Marcelino Menéndez Pelayo⁴⁷; en tercer lugar estaban quienes sustentaban la defensa de la libertad de cultos, aque-lllos demócratas que vieron perfectamente compatible religión y libertad; por último, los defensores de una secularización intensa, aunque de distinto grado, a favor del ideal separatista que en unos casos buscaban la secularización del Estado, pero que, en su versión más radical, pugnaron por la secularización de la sociedad. En el republicanismo español de medio siglo, al igual que en el mexicano, cohabitaron católicos liberales, defensores de un laicismo suave con aquellos otros que, desde postulados filosóficos o científicos materialistas o positivistas, deseaban una fuerte secularización de la sociedad. Este sector estuvo muy extendido en los medios federales, donde el laicismo constituyó un referente central de su ideario político.

3. FEDERALISMO, LIBERALISMO Y ANTICLERICALISMO EN ESPAÑA Y MÉXICO EN EL SIGLO XIX

Fl análisis comparado de los federalismos español y mexicano parte de la exigencia de explicar las relaciones que ambos tuvieron con las corrientes liberales de los dos países y de forma particular cómo en ambos lados del Atlántico la cuestión religiosa se resolvió de una manera distinta. Compartieron los dos federalismos la idea de que la religión sólo era viable si era compatible con la libertad. El común denominador de la relación entre religión, política y libertad era aquel que se situaba en el terreno de la garantía de la libertad de conciencia y su derivado, la libertad de cultos. En consecuencia, los federalismos español y mexicano, nutridos de fundamentos filosóficos y religiosos muy variados, entendieron que la religión era, en última instancia, una cuestión de conciencia, nunca de Estado. Desde ese punto de partida, y más allá de la condición de creyente, agnóstico o ateo, la cuestión religiosa tenía una dimensión pública, política, que afectaba a las relaciones entre la Iglesia y el Estado y a la regulación de la libertad de conciencia y de cultos. Tanto en

⁴⁷ Antonio Santoveña Setién, *Marcelino Menéndez Pelayo: revisión crítico-biográfica de un pensador católico*, Santander, Universidad de Cantabria/Asamblea Regional de Cantabria, 1994.

el interior del liberalismo como del republicanismo se dieron una pluralidad de registros respecto de este hecho. La mayoría de los que se reconocieron en el interior del anticlericalismo —ya sea intelectual, sociológico o político— no se ubicaron en el terreno de la antirreligiosidad, por el contrario, fueron preferentemente creyentes, deístas o teísta que, sin embargo, rechazaron con fuerza la confesionalidad del Estado y, en no pocas ocasiones, los dogmas de las religiones reveladas. No se trata aquí de examinar en detalle esta compleja realidad, sino determinar las líneas maestras del anticlericalismo político y cómo los dos federalismos español y mexicano se enfrentaron al hecho religioso, a la relación entre la Iglesia católica y el Estado y, finalmente, el alcance que el materialismo y el agnosticismo tuvieron en la formulación de la cuestión religiosa por parte de federales tan reconocibles como Pi y Margall o Ignacio Ramírez, de un lado, pero también de positivistas como Justo Sierra y Nicolás Salmerón⁴⁸, o de católicos liberales como Nicolás Pizarro⁴⁹ o Emilio Castelar⁵⁰.

Resulta, pues, imprescindible la distinción entre la condición individual y la pública del fenómeno religioso. Porque de ella se deriva el reconocimiento de que el anticlericalismo no debe en modo alguno ser confundido con una posición antirreligiosa. Resulta evidente que algunos anticlericalismos fueron la expresión de un rechazo de la religión como tal pero, genéricamente, el anticlericalismo encuentra su última *ratio* en la oposición al poder temporal de la Iglesia, a la confesionalidad del Estado y a la interferencia del clero en los asuntos políticos. De ahí que democracia, separación Iglesia-Estado y federalismo se presenten como propuestas afines en España y México, por más que en el caso mexicano esa propuesta se haya llevado desde el ejercicio del poder y en España, por el contrario, constituyó el programa del republicanismo en la oposición.

El análisis del anticlericalismo en España ha puesto de manifiesto cómo una parte de sus propuestas se hicieron desde el mismo interior de la religiosidad católica, con la exigencia de depurar los componentes materiales y tem-

⁴⁸ Sobre el pensamiento y obra de Nicolás Salmerón véase Fernando Martínez López (ed.), *Nicolás Salmerón y el republicanismo parlamentario*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

⁴⁹ Sobre Nicolás Pizarro véase el *Estudio preliminar a Obras I. Catecismos*, edición, recopilación y notas de Carlos Illades y Adriana Sandoval, México, UNAM, 2005, pp. VII-XI.

⁵⁰ Carmen Llorca, *Emilio Castelar. Precursor de la Democracia Cristiana*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1966.

porales de una Iglesia que amparándose en el Concordato de 1851 no sólo no renunciaba a la confesionalidad del Estado, sino que exigía posiciones de privilegio, como se pudo comprobar en su reacción a la política de Canalejas a principios de siglo⁵¹. En sus líneas generales, el liberalismo español apareció dividido entre aquellos sectores conservadores, más asociados a los intereses y posición de la Iglesia, y la tradición progresista que, aunque dentro del catolicismo, sin embargo, deseaba depurar la institución de sus componentes más duramente confesionales. Este anticlericalismo progresista ni siquiera tomó la forma de un laicismo suave, ya que genéricamente deseaba la aprobación de la libertad de cultos y el sometimiento de las órdenes religiosas a la legislación común y el cumplimiento estricto del propio Concordato de 1851 que contemplaba la existencia en España de tres órdenes religiosas⁵².

Una mirada conjunta a los casos español y mexicano muestra que el conservadurismo de ambos países se proclamaba defensor de los intereses eclesiásticos y que liberalismo más progresista y democrata, esto es, el liberalismo federal en México y el republicanismo en España se presentaban como los portavoces de un anticlericalismo que adoptó fisionomías plurales en ambos países. La búsqueda de paralelismos en la historia comparada es una exigencia, pero difícilmente realizable en su totalidad, toda vez que las experiencias históricas nacionales, aunque situándose en una línea directriz de modernidad, progreso o secularización crecientes —tal y como se presentaba la historia mexicana de secularización del Estado y separación de las esferas religiosa y política— reclaman el reconocimiento de la particular evolución de los pueblos y los estados. Pero esa dificultad no debe limitar el esfuerzo comparativo. En el caso que nos ocupa puede ser de utilidad el manejo de tres registros simultáneos: de un lado, las líneas directrices de las relaciones Iglesia-Estado en los dos países y de forma complementaria cómo conservadurismo y liberalismo han formulado propuestas diferentes; de otro, el contraste entre el federalismo liberal mexicano y la posición antagonica que en España liberalismo y republicanismo adoptaron ante la cuestión clerical-anticlerical; finalmente, la oportunidad de acudir a

⁵¹ Salvador Forner Muñoz, *Canalejas y el Partido Liberal Democrático (1900-1910)*, Madrid, Cátedra/Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1993.

⁵² Un análisis en detalle de los contenidos del Concordato en Juan Pérez Alhama, *La Iglesia y el Estado español: estudio histórico jurídico a través del Concordato de 1851*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967.

esa compleja y valiosa distinción entre anticlericalismo intelectual y popular, de componente elitista, científico y filosófico, el primero, frente al de carácter más emocional y sacrofóbico que a menudo adoptó el anticlericalismo popular⁵³.

El primero ya se ha bosquejado en las páginas precedentes al ilustrar de forma sintética cómo los distintos textos constitucionales han regulado las relaciones Iglesia-Estado; el segundo, el que remite a la relación entre liberalismo, republicanismo y federalismo con la Iglesia y el hecho religioso reclama algunas consideraciones. La primera es la ya señalada distancia que en España y México presentan las relaciones entre federalismo y liberalismo⁵⁴. Sinterizando, mientras que en México liberalismo y federalismo aparecen como una propuesta conjunta, con variaciones internas, pero de alianza firme entre ambas formulaciones: descentralización, federalismo, secularización, etc.; en España, el liberalismo español —también plural en su interior— sin embargo apostó por una monarquía constitucional, centralizada y confesional. En este sentido, las propuestas más claramente laicistas se ubicaron en el republicanismo —a su vez diverso— que encontró en la corriente federal el mayor peso del programa laicista.

Sobre esta base, la comparación entre federalismo mexicano y español respecto de la cuestión religiosa y de las iglesias, encuentra buen acomodo cuando observamos que en el interior del federalismo mexicano de la década de los cincuenta, el protagonismo de la Constitución de 1857 y de las Leyes de Reforma produce una división visible entre los moderados como Ignacio Comonfort y Manuel Payno⁵⁵ y aquel sector del federalismo radical que encontró en Prieto o, en su versión más extrema, en Ignacio Ramírez su mejor expresión. Este liberalismo de los puros, el que mejor representa la política laicista, se establece

⁵³ Este anticlericalismo manejó un conjunto de repertorios que alcanzan desde una literatura burda de carácter anticlerical y aún antirreligioso, a las movilizaciones populares y manifestaciones sacrofóbicas que se produjeron en 1834 y 1835, o en la Semana Trágica de 1909. Una síntesis de la confrontación entre clericalismo y anticlericalismo en Víctor Manuel Arbeloa, *Clericalismo y anticlericalismo en España (1767-1930): una introducción*, Madrid, Encuentro, 2009.

⁵⁴ El tema lo he abordado en *El águila y el toro. España y México en el siglo XIX. Ensayos de historia comparada*, Castellón de la Plana, Universitat Jaume I, 2010, pp. 53-78.

⁵⁵ Silvestre Villegas Revueltas, *Ignacio Comonfort*, México, Planeta-DeAgostini, 2003; id., «La Constitución de 1857 y el golpe de Estado de Comonfort», en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 22 (2001), pp. 53-81.

sobre el común denominador de la separación de la Iglesia y el Estado, pero es a su vez diverso en torno a cómo cada uno de sus protagonistas aborda personalmente su relación con lo numínico, con la religión como tal. En unos casos se trataba de personas de fuerte componente religioso que, incluso, se consideraron católicos «ortodoxos», fieles de la Iglesia que lo proclamaban sin rodeos como Melchor Ocampo o Francisco Zarco:

Soy católico, apostólico, romano, y me jacto de serlo —señalaba Zarco—, tengo fe en Dios, encuentro la fuente de todo consuelo en las verdades augustas de la revelación y no puedo concebir no sólo a un ateo, pero ni siquiera a un deísta. El sentimiento religioso es inherente al hombre, la aspiración a otra vida mejor está en lo más íntimo del corazón⁵⁶.

El catolicismo de Zarco no le impedía asociar su propuesta política a aquellos otros federales que, ya desde el catolicismo liberal (Nicolás Pizarro), desde el intento de conciliar fe y razón como José María Vigil, o desde posiciones más extremas como Guillermo Prieto, Ignacio Ramírez e Ignacio Manuel Altamirano, buscaron la secularización ya del Estado ya de la sociedad. No siempre resulta fácil encontrar en ellos una posición común. Como ocurrió en el caso de republicanos españoles como Fernando Garrido, para muchos de ellos el proyecto liberal federal mexicano era la expresión del mismo programa de Cristo en la tierra. Una versión secularizada de la idea de progreso que arrancaba de la misma experiencia de Jesús y el Evangelio. Más allá de las ideas religiosas que pudieran sustentar Nicolás Pizarro, Guillermo Prieto o Ignacio Altamirano, la idea de que la herencia de Jesús se correspondía con los principios del Partido Liberal y no con la posición de la Iglesia católica fue recogida frecuentemente en sus intervenciones y escritos:

El Partido Liberal —escribió Altamirano— es el verdadero observador del Evangelio, tal como lo predicó Jesús, y no tal como lo enseña un sacerdote lleno de ambición y de siniestras miras. Los que creen que el progreso está reñido con el cristianismo tienen ojos, como decía Cristo, y no ven, tienen oídos y no oyen,

⁵⁶ Recogido en Jacqueline Covo, *Las ideas de la Reforma en México (1855-1861)*, México, UNAM, 1983, p. 153; sobre las ideas liberales de Zarco véase Aurora Cano Andaluz, «Conceptos fundamentales del liberalismo mexicano en la percepción y actuación de Francisco Zarco», en Aurora Cano Andaluz, Manuel Suárez Cortina y Evelia Trejo Estrada (eds.), *Cultura liberal. México y España (1860-1930)*, Santander, PubliCan/UNAM, 2010, pp. 87-116.

porque la democracia es la emanación más pura y más legítima de aquella que elevó a dogma la fraternidad humana⁵⁷.

Como los herederos del republicanismo humanitario que toma sus fuentes del catolicismo liberal francés —Felicité de Lamennais, Jean Nachet, Louis Aimé Martín, J. B. H. D. Lacordaire, C. F. R. Montalembert—, muchos federales en España y México vieron la democracia republicana como la realización de los ideales de Jesús, como la realización en el siglo XIX de un programa de emancipación individual y social que estaba lejos de representar la Iglesia. El anticlericalismo devenía, pues, de las mismas fuentes de la defensa de una tradición cristiana⁵⁸ que, ya dentro de la religión misma, ya depurada por una versión secularizada y laicista, no abandonaba el programa moral de la tradición evangélica⁵⁹.

Más radical fue la posición de aquellos otros que ya desde los presupuestos del materialismo filosófico, de carácter agnóstico o ateo, o desde el positivismo, abordaron el tema religioso desde una perspectiva abiertamente laicista. Tal vez los casos de Ignacio Ramírez, por México y de Francisco Pi y Margall por España, constituyen un buen referente de ese federalismo que se declaraba al mismo tiempo profundamente social y laico. Aunque desde la perspectiva filosófica no haya identidad de pensamiento en ambos autores, sin embargo, les acercaba su sentido social de la federación, el intento de construir una República desde el reconocimiento de los derechos individuales, pero en una lectura que hizo del individuo y del municipio los ejes de su pensamiento social. «El individuo es el soberano —escribió Ramírez—, ¡El municipio es la nación!»⁶⁰.

⁵⁷ Ignacio Manuel Altamirano, *Obras Completas, I. Discursos y brindis*, México, Secretaría de Educación Pública, 1986, p. 49.

⁵⁸ Un ejemplo es la figura de Fernando Garrido que desde el republicanismo humanista rechazaba el estatus social, político y material de la Iglesia, *La restauración teocrática*, Barcelona, Imprenta Salvador Mañero, 1879.

⁵⁹ Brian Connaughton ha hecho un repaso a la posición religiosa de varios liberales en los años de las Leyes de Reforma, «Religión y ciudadanía: crisis nacional y disputa por el legado cristiano en la época de Juárez», en *Juárez. Historia y mito*, citado, pp. 243-267.

⁶⁰ Ignacio Ramírez, «¿Cómo se hace al pueblo soberano? ¿Cómo se hacen los incrédulos?», recogido en *Ignacio Ramírez. La palabra de la Reforma en la República de las Letras. Una antología general*, selección y estudio general de Liliana Weimberg, México, FCE/FLM/UNAM, 2009, p. 122; para un perfil biográfico de Ramírez véanse las páginas de Weimberg en la obra citada, pp. 15-66; y Emilio Arellano, *Ignacio Ramírez, el Nigromante. Memorias prohibidas*, México, Planeta, 2009.

Tuvieron Ramírez y Pi y Margall el común denominador de exigir una educación general, gratuita y laica, de la inexcusable separación del Estado y la Iglesia y del horizonte de futuro de lograr la secularización de la sociedad. Como Pi y Margall, buen conocedor de la historia de la humanidad y de sus tradiciones religiosas, Ramírez rechazó abiertamente las religiones reveladas y también vio en la historia del cristianismo la sucesión de épocas de avances y retrocesos que apuntan a una lectura dialéctica de la historia de México.

Pero el edificio religioso aún no está concluido, díganlo nuestras luchas sangrientas. El catolicismo romano, pagano en tiempo de los césares, feudal en la Edad Media y monárquico hoy día, en vano se pone la careta de la democracia para que no le conozca la tea revolucionaria: toda nuestra esperanza se fija en los innumerables y buenos creyentes que, fieles a los estandartes del Crucificado, no quieren verlo arrancado de los templos para que sirva de picota a las puertas de los palacios; ellos lo proclaman símbolo de caridad y justicia; y no de ambición y de rencores; por eso es que ellos nos prometen que un día, la primera bendición del sacerdote será para la democracia, y el primero de sus anatemas para la intolerancia y para el despotismo⁶¹.

La creencia en las virtudes del pueblo es la base de un idealismo federal y social que hace de Ramírez un ateo que, alejado de toda fe, guarda, sin embargo, la confianza en el porvenir de una ciudadanía ilustrada por la enseñanza laica, alejada del control que sobre ella ejerce la Iglesia. La emancipación del pueblo mexicano no puede desarrollarse si no es a través de la abolición de la esclavitud, de la emancipación de las clases populares, de la mujer y del reconocimiento y libertad de las comunidades indígenas; los derechos inalienables del individuo, el municipio como el órgano básico de la sociedad, la educación general pública, laica y gratuita y la secularización de la sociedad, esos son los ingredientes que acercan a Ramírez a un liberalismo social que se alejaba del individualismo dominante en los liberales de su generación⁶². El pensamiento filosófico, jurídico y social de Ignacio Ramírez se asentaba sobre el rechazo de la religión, sobre la afirmación de la ciencia como un instrumento básico de la vida del hombre

⁶¹ Ignacio Ramírez, *Discurso cívico*, pronunciado el 16 de septiembre de 1861 en la Alameda de México en memoria de la Independencia de México, *El Monitor Republicano*, 17 de septiembre de 1861. Recogido en *La palabra de la Reforma en la República de las Letras*, citado, p. 259.

⁶² El pensamiento social de Ramírez ha sido objeto de atención por parte de David R. Maciel, *Ignacio Ramírez. Ideólogo del liberalismo social en México*, México, UNAM, 1980.

y, por la formación de unos planteamientos materialistas que le alejaban de la religión y la Iglesia como supuestos de un tiempo pasado. Aunque no hay una referencia explícita de la dialéctica hegeliana que hace Pi y Margall, en Ignacio Ramírez se da una evolución del mundo en términos de una confrontación entre pasado —tradición, teología, Iglesia— y presente —modernidad y laicismo—. El pasado, era el tiempo de la Monarquía, del derecho divino y de la opresión del hombre libre. El siglo XIX, lo era de la Libertad y, por lo mismo, de alejamiento de la religión y de la Iglesia y como corolario, un planteamiento materialista y ateo. El anticlericalismo de Ramírez, fuerte, duro, se alimenta del materialismo del siglo XVIII, del positivismo comtiano, pero no menos de Espinoza.

No muy distante de estos presupuestos se presenta el pensamiento social, político y religioso de Pi y Margall. Como Ramírez, el pensamiento republicano de Pi repudiaba cualquier dominio del hombre por el hombre, y convertía al individuo en el sujeto de la soberanía, en tanto que consideraba el municipio como la base de la organización social. El federalismo representa en el panorama del anticlericalismo español el núcleo más activamente laicista, tanto por sus planteamientos doctrinales como por la política secularizadora aplicada por la izquierda republicana. Desde la perspectiva doctrinal, los federales defendieron el dominio absoluto de la razón y el rechazo a todas las religiones reveladas: en el marco de las relaciones Iglesia-Estado sostuvieron siempre la separación y la negativa a cualquier presupuesto de culto y clero, tal y como habían establecido los acuerdos concordatarios. En relación a las órdenes religiosas defendieron su supresión. En definitiva, el federalismo mantuvo un programa radical en el fondo, pero no siempre fueron sus seguidores los protagonistas de las manifestaciones anticlericales y la movilización popular. Los líderes federales, como Pi y Margall⁶³ o Suñer y Capdevila⁶⁴, los más extremos defensores de un laicismo activo, estuvieron, sin embargo, alejados del motín popular y de las algaradas anticlericales que estimularon los radicales. Es cierto que debemos separar el comportamiento de las masas federales, más afines al activismo, del de sus líderes, cuyo registro anticlerical se estableció sobre la base del trabajo

⁶³ Antoni Jutglar, *Pi y Margall y el federalismo español*, Madrid, Taurus, 1975; también el monográfico de *Historia y Política*, *Pi y Margall y el federalismo en España*, 6 (2001).

⁶⁴ Sobre la obra de Suñer y Capdevila véase Guillermo Sánchez, *Guerra a Dios, a la tesis y a los reyes: Francisco Suñer y Capdevila, una propuesta materialista para la segunda mitad del siglo XIX español*, Madrid, UNAM, 1987.

intelectual, de la deslegitimación del clericalismo en el terreno del ensayo, del debate parlamentario o del libro de ciencia o filosofía. En este sentido, los líderes federales se mantuvieron ajenos al populismo demagógico y aunque siempre fueron portavoces activos del laicismo, lo hicieron en la misma medida que proclamaron la necesidad de una resolución del problema social y de la reestructuración territorial del Estado.

De todos modos, la cuestión religiosa apareció de una forma permanente en sus escritos. Francisco Suñer y Capdevila, Francisco María Tubino o Pablo Correa y Zafrilla, desde perspectivas teóricas distintas, mostraron que la propuesta federal se presentaba incompatible con los fundamentos de las religiones reveladas. El común denominador de todos ellos fue el rechazo de los postulados de la religión, de su filosofía de la historia y la exigencia de sentar las bases de la vida desde una posición materialista y científica, ajena a toda idea religiosa. Los federales reconocieron la religión como el discurso propio de otras épocas, como el modo de explicar el mundo y la vida de la infancia del hombre. En su idea de progreso y desde la dialéctica hegeliana, Pi y Margall interpretó la historia de la humanidad a través de diversas fases en las que la religión formaba parte del pasado. El rechazo, pues, de la religión como el producto de una época pretérita del hombre fue una constante en la obra de Pi y Margall. Se encuentra ya en *La reacción y la revolución* (1854), se mantuvo más tarde en *El cristianismo y la monarquía* (1871); en sus *Estudios sobre la Edad Media* (1873), y al final del siglo volvemos a encontrarlo en *Las luchas de nuestros días* (1887). La dialéctica hegeliana se convierte en Pi y Margall en el fundamento desde el cual analiza la historia del cristianismo:

Creo en la dialéctica de Hegel, y examino a su luz el Cristianismo. El Cristianismo se me presenta como una afirmación desde Jesús hasta Lutero; el Protestantismo, como un principio de negación desde Lutero hasta la Encyclopédie; la fiesta del Ser Supremo bajo Robespierre, como una negación completa: dos términos contradictorios, digo luego para mí, suponen necesariamente una afirmación superior, lo que llamamos una síntesis, y veo desde hace un siglo la filosofía haciendo desesperados esfuerzos para conseguirla. El Cristianismo, no puedo menos de proseguir, toca a su término⁶⁵.

⁶⁵ Francisco Pi y Margall, *El Cristianismo y la Monarquía*, edición ampliada, Barcelona, Ediciones de La Escuela Moderna, Biblioteca Popular. Los Grandes Pensadores, vol. xxvi, 1919, p. 51.

Ese proceso dialéctico de afirmación, negación, síntesis debía ir acompañado de una intensa actividad docente que frenase el peso de la enseñanza religiosa en la población. Si en algún terreno fueron los federales anticlericales activos, lo fue en la defensa de una educación laica. El rechazo de la religión y la convicción de que sólo una enseñanza obligatoria, laica y gratuita era la adecuada para la formación del ciudadano aproxima los ideales de Ramírez y Pi y Margall. En España esa propuesta se complementó con la participación de los federales en la fundación de las *escuelas laicas*⁶⁶, aquellas iniciativas en las que se trataba de neutralizar el papel «confesional» de la escuela del Estado sometida como estaba a lo establecido en el Concordato de 1851, mediante el cual se exigía que la enseñanza oficial se acomodara a los principios y dogmas de la religión católica.

El federalismo, pues, en su propuesta laicista se alejaba de todo presupuesto religioso, se acomodaba a la formulación de un materialismo racionalista, a menudo de un ateísmo que, como en el caso de Suñer y Capdevila establecía una incompatibilidad plena entre las verdades demostradas de la ciencia y los principios indemostrables de las religiones. Pi y Margall e Ignacio Ramírez tienen el común denominador de un pensamiento dialéctico y de un ateísmo que miraba al cristianismo desde la reflexión histórica y concluyeron que se trataba de una fase de la cultura humana, de un período históricamente superado por la ciencia y la democracia de los pueblos.

(...) toda religión —escribió Ignacio Ramírez— históricamente considerada, es falsa, porque refiere hecho increíbles; porque lo increíble para hacerse creíble necesita no sólo pruebas concluyentes, sino además, que el hecho no pueda explicarse con leyes comunes de la naturaleza; y porque en lo increíble basta que las pruebas sean dudosas para que no sean pruebas (...). Para conseguir la creencia en los espíritus sólo se tiene un instrumento, la fe⁶⁷.

⁶⁶ José Antonio Ferrer Benimeli, «La escuela laica lugar de enfrentamiento entre la Masonería y la Iglesia en España (1868-1930)», en AA.VV., *École et Église en Espagne et Amérique latine. Aspects idéologiques et institutionnels*, Tours, Université de Tours, 1988.

⁶⁷ Ignacio Ramírez, «Espiritismo y materialismo», discurso pronunciado en el Liceo Hidalgo en 1875. *Obras Completas. Discursos. Cartas. Documentos. Estudios*, México, Centro de Investigación Jorge L. Tamayo, 1985. Recogido por Nora Pérez Rayón, «Liberalismo, anticlericalismo y ateísmo en México. Ignacio Ramírez, El Nigromante», en Franco Savarino y Andrea Mutolo (coords.), *El anticlericalismo en México*, México, Cámara de Diputados/Instituto Tecnológico de

Este espacio de debate intelectual, en muchos sentidos elitista, dominado por un anticlericalismo de base filosófica atea o agnóstica está muy distante de aquellas manifestaciones sacrofóbicas populares que caracterizaron las décadas de entre siglos, de forma especial la Semana Trágica y la revolución mexicana. No obstante, se escapa del cometido de estas líneas estudiar el anticlericalismo de comienzos del siglo xx, cuando la revolución en España⁶⁸, de un lado, y la movilización anticlerical de 1909 en México⁶⁹, de otro, alcanzaron cotas desconocidas desde las matanzas de frailes en 1834 y 1835.

De otro lado, el tempo histórico de las reflexiones y postulados científicos y filosóficos, el de los marcos constitucionales y la legislación anticlerical, y el de las movilizaciones sociales, no se corresponde de una manera mecánica con el desarrollo de los sistemas políticos. En los casos mexicano y español la política laicista se ajustó de una forma desigual a su evolución histórica. Aunque no del todo cumplida la propuesta de Ramírez, ese legado se asentó sobre la política secularizadora de las Leyes de Reforma que, aunque aplicadas de un modo desigual en los años del porfiriato, sin embargo, nunca dejaron de estar en vigor hasta la revolución. Por el contrario, en España, los tímidos momentos secularizadores del Sexenio democrático (1868-1874)⁷⁰ se vieron corregidos con brusquedad con la puesta en vigor de la Constitución de 1876 que recuperaba la confesionalidad del Estado y una tímida tolerancia religiosa en los años de la restauración canovista⁷¹. En su artículo 11 recogía: «La religión católica, apostólica, romana, es la del Estado. La Nación se obliga a mantener el culto y sus ministros. Nadie será molestado en el territorio español por sus opiniones religiosas ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la

Monterrey/Miguel Ángel Porrúa, 2008, p. 388. Este texto es una versión ligeramente retocada del capítulo del mismo título y autora en José Hernández Prado (coord.), *Heterodoxos liberales*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, 2007, pp. 260-297.

⁶⁸ En este sentido, recientemente Álvaro Matute se planteaba si el anticlericalismo no debía ser considerado como la quinta revolución, «El anticlericalismo, ¿quinta revolución?», en *El anticlericalismo en México*, citado, pp. 29-37.

⁶⁹ Véase Antonio Moliner Prada (ed.), *La Semana Trágica de Cataluña*, Barcelona, Nabla, 2009.

⁷⁰ Sobre las relaciones Iglesia-Estado en el Sexenio desde la perspectiva del catolicismo conservador véase Vicente Cárcel Ortí, *Iglesia y revolución en España (1868-1874)*, Pamplona, EUNSA, 1979.

⁷¹ Para el tratamiento constitucional de la cuestión religiosa véase Remedio Sánchez Ferriz «El artículo 11 de la constitución de 1876», en *Revista de Estudios Políticos*, 15 (1980), pp. 119-146.

moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado».

La historiografía mexicana ha resaltado, por su parte, cómo en tiempos de Porfirio Díaz la aplicación de la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma⁷² se hizo más tenue y ello permitió una cierta recuperación de la Iglesia. No obstante, los principios de la separación Iglesia-Estado, la libertad de conciencia y de cultos y la nacionalización de los bienes del clero se respetaron, aunque se observa una relajación en el cumplimiento de otras normas que afectaban a la vida cotidiana de la actividad eclesiástica como el uso de los trajes sacerdotales en público o a la práctica de las procesiones. Porfirio Díaz favoreció a la Iglesia católica en la medida en que entendía que su acción facilitaba la gobernación del país⁷³. En este sentido, con una política de tolerancia hacia la Iglesia, el anticlericalismo se desarrolló a través de cauces no oficiales, en la prensa liberal, en las logias masónicas y en el mantenimiento de una enseñanza pública, laica, racionalista y científica que desarrollaron aquellos sectores del «nuevo liberalismo» asociado con los principios del positivismo, en el que se insertaron significados colaboradores del régimen como Justo Sierra⁷⁴. También aquellos sectores vinculados a diversas devociones religiosas —protestantes, espiritistas, etc.— que mostraron una clara animadversión a la Iglesia católica, a sus ritos y jerarquías, y fueron los impulsores de redes de oposición a la alianza tácita entre el poder porfirista y la jerarquía católica⁷⁵.

En la España de la Restauración, con la constitución de 1876 y la política conservadora de apoyo a la Iglesia católica se observa una clara recuperación eclesiástica⁷⁶, fortalecida como en el caso de México, por el desarrollo de un

⁷² Sobre el desarrollo de la Constitución de 1857 en el porfiriato véase María Luna Argudín, *El Congreso y la política mexicana (1857-1911)*, México, FCE, 2006.

⁷³ Sobre el anticlericalismo en el porfiriato véase Nora Pérez Rayón, «El anticlericalismo en México durante el porfiriato. Modalidades, temas y manifestaciones», en María Martha Pacheco (coord.), *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*, citado, pp. 57-83.

⁷⁴ Véanse, en este sentido, Leopoldo Zea, *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1968; Charles A. Hale, *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, México, FCE, 1989; para un balance historiográfico del período, Mauricio Tenorio Trillo y Aurora Gómez Galvarriato, *El porfiriato*, FCE/CIDE, 2006.

⁷⁵ Véase Jean-Pierre Bastian, *Los disidentes*, citado, pp. 231 y ss.

⁷⁶ Un análisis sintético de ese proceso puede seguirse a través de Manuel Revuelta González, «La recuperación eclesiástica y el rechazo anticlerical en el cambio de siglo», en José Luis

catolicismo social que aplicó los principios de la Encíclica *Rerum Novarum*⁷⁷. En este ambiente propicio al desarrollo y recuperación eclesiástica, el anticlericalismo también se desarrolló a través de múltiples modalidades que iban desde el desarrollo de una prensa específicamente anticlerical como *El Motín* y *Las Dominicales del Librepensamiento*, de las logias masónicas y los grupos librepensadores⁷⁸, así como de un republicanismo que utilizó todos los recursos y repertorios de acción a su alcance para fortalecer las posiciones de un laicismo que adoptó formas muy variadas⁷⁹.

El marco legal fue, sin duda, muy distinto en España y México, pero la protección canovista a la Iglesia española y la tolerancia ofrecida por Porfirio Díaz a la mexicana permiten observar, con todas sus diferencias, una recuperación eclesiástica del catolicismo en ambos países. El anticlericalismo español en este medio fue «defensivo», entretanto que en México⁸⁰ la «recuperación» eclesiástica adoptó, a su vez, el camino prudente de la discreción para reclamar en los primeros años del siglo xx una rectificación de las Leyes de Reforma. No es de sorprender, por lo tanto, la valoración que desde Barcelona escribió Manuel Payno al evaluar la situación de la Iglesia durante el porfiriato.

García Delgado (ed.), *España entre dos siglos. Continuidad y cambio*, Madrid, Siglo XXI, 1991, pp. 213-234; también William J. Callahan, «Los privilegios de la Iglesia bajo la Restauración», en Carolyn P. Boyd (ed.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, CEPC, 2007, pp. 17-32; para un análisis de las dificultades del proceso secularizador en la España de comienzos del siglo xx véase Julio de la Cueva y Feliciano Montero (eds.), *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.

⁷⁷ Manuel Ceballos Ramírez, *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos, 1891-1911*, México, El Colegio de México, 1991; Feliciano Montero García, *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en España, 1889-1902*, Madrid, CSIC, 1982; para un balance historiográfico del catolicismo social en ambos países véase Feliciano Montero, «El catolicismo social en España: balance historiográfico», en Benoit Pellistrandi (ed.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004, pp. 389-409; para México, Jaime del Arenal y otros, *Catolicismo social en México: teoría, fuentes e historiografía*, México, Academia de Investigación Humanística, 2000.

⁷⁸ Pedro Álvarez Lázaro, *Masonería y librepensamiento en la España de la Restauración (aproximación histórica)*, Madrid, UPCM, 1985.

⁷⁹ Véase Rafael Cruz (ed.), *El anticlericalismo*, monográfico de Ayer, 27 (1999).

⁸⁰ Nora Pérez Rayón ha ofrecido una síntesis sobre el anticlericalismo en el México del siglo xx, «El anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica», en *Sociológica*, 55 (2004), pp. 113-152.

Yo no diré —escribía Manuel Payno desde Barcelona en 1889— que el clero católico esté contento, probablemente lo estaría más con los bienes, las prerrogativas y la influencia de que gozaba, por ejemplo en los años de 1830 y 1831, pero en definitiva los hombres de un carácter bueno y evangélico, como lo tiene el señor Labastida, actual arzobispo de México, se resignan con una situación que bajo muchos puntos de vista les es ventajosa, no teniendo ante la autoridad civil más sujeción que la que tiene el común de los habitantes. Dirige con talento y con acierto los asuntos de la Iglesia y con esta loable conducta ha logrado contribuir a la paz pública y no atraer más enemigos a la comunión romana. Si alguno mereciera el capelo de cardenal, sería el insigne prelado que gobierna hoy con entera independencia del Estado la Iglesia católica mexicana⁸¹.

En uno u otro régimen político —republicano federal, monárquico constitucional— con mayor fuerza en cada momento, el anticlericalismo constituye una de las señas de identidad de los procesos de instauración de los regímenes liberales en los países católicos. Que ese anticlericalismo presente modalidades diversas encuentra su explicación en la propia diversidad de registros —filosófica, política, jurídica, social, cultural...— que la confrontación entre catolicismo y modernidad ha ido adoptando bajo la política secularizadora desarrollada desde el triunfo de los sistemas liberales en cada país. España y México, con una intensa tradición de dominio católico avalada por la Monarquía Católica, abordaron el reacomodo de la Iglesia en el nuevo orden de una manera distinta y, en consecuencia, las prácticas anticlericales en cada lugar adoptaron propuestas, soluciones y reacciones, a su vez, diferentes.

⁸¹ Manuel Payno, «Mejoras morales. Reforma religiosa», en *España y México. Obras Completas*, xi, México, CONACULTA, 2001, p. 297.

BIBLIOGRAFÍA

- ABELLÁN, J. L.: *Fernando de Castro. Memoria Testamentaria*, edición y prólogo de José Luis Abellán, Madrid, Castalia, 1975.
- ABÓS SANTABÁRBARA, A. L.: *La desamortización, de Mendizábal a Madoz: modernidad y despojo*, Zaragoza, Cuarte de Huerva, 2009.
- ALBORNOZ, A. de: *Ideario Radical*, Madrid, Tip. Sociedad de Publicaciones s.a., 1911.
- *La política religiosa de la República*, Madrid, J. M. Yagües, 1935.
- ALONSO GARCÍA, G.: «Ciudadanía católica y ciudadanía laica en la experiencia liberal», en Manuel Pérez Ledesma (dir.), *De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía en España*, Madrid, CEPC, 2007, pp. 165-192.
- *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España (1793-1874)*, Granada, Comares, 2014.
- ALONSO GARCÍA, M. J.: «José Bergamín. Director de Cruz y Raya», en *Cuadernos de Investigación para la literatura hispánica*, 4 (1982), pp. 93-108.
- ALSINA ROCA, J. M^a.: *El tradicionalismo filosófico en España. Su génesis en la generación romántica catalana*, Barcelona, PPU, 1985.
- ALTAMIRANO, I. M.: *Obras Completas, I. Discursos y brindis*, México, Secretaría de Educación Pública, 1986.
- ALTED, A.; EGIDO, A. y MANCEBO, M^a. F. (eds.): *Manuel Azaña: pensamiento y acción*, Madrid, Alianza Ed., 1996, pp. 136-155.
- ÁLVAREZ JUNCO, J.: «El anticlericalismo en el movimiento obrero», en AA.VV., *Octubre 1934. Cincuenta años de reflexión*, Madrid, Siglo XXI, 1985, pp. 286-287.
- *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*, Madrid, Siglo XXI, 1991.
- «Los intelectuales, anticlericalismo y republicanismo», en J. L. García Delgado (ed.), *Los orígenes culturales de la Segunda República*, Madrid, Siglo XXI, 1993, pp. 101-126.
- «La invención de la Guerra de la Independencia», en *Studia Historica. Historia Contemporánea*, vol. 12 (1994), pp. 75-99.

- ÁLVAREZ JUNCO, J.: «La difícil nacionalización de la derecha española en la primera mitad del siglo XIX», en *Hispania*, LXI/3, 209 (2001), pp. 831-858.
- *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus, 2001.
 - *El Emperador del Paralelo. Lerroux y la demagogia populista*, Madrid, Alianza, 1990. Hay edición de Síntesis, 2005.
- ÁLVAREZ LÁZARO, P.: *Masonería y librepensamiento en la España de la Restauración (aproximación histórica)*, Madrid, UPCM, 1985.
- (ed.): *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*, Madrid, UPCO, 1996.
- ÁLVAREZ SANTALÓ, C.; BUJÓ I REY, M^a. J. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (eds.): *La religiosidad popular*, Barcelona/Sevilla, Anthropos/Fundación Machado, 1989, 3 vols.
- ÁLVAREZ TARDÍO, M.: «Dieu et liberté: la alternativa del catolicismo liberal en el ochocientos», en *Historia y Política*, 3 (2000), pp. 7-30.
- *Anticlericalismo y libertad de conciencia: política y religión en la Segunda República Española (1931-1936)*, Madrid, CEPC, 2002.
- ÁLVAREZ, S.: *El Credo de una Religión Nueva* (1873), Madrid, Fundación Banco Exterior (Biblioteca Regeneracionista), 1987.
- AMADO, M.: *Dios y España: o sea, Ensayo sobre una demostración histórica de lo que debe España a la Religión Católica*, Madrid, Imp. de Eusebio Aguado, 1831, 3 vols.
- ANDRÉS GALLEGOS, J.: *La política religiosa en España (1899-1913)*, Madrid, Editora Nacional, 1975.
- ARBELOA, V. M.: *Socialismo y anticlericalismo*, Madrid, Taurus, 1972.
- «Pablo Iglesias y el anticlericalismo», en *Historia* 16, 39 (1979), pp. 19-32.
 - *Clericalismo y anticlericalismo en España (1767-1930): una introducción*, Madrid, Encuentro, 2009.
 - «El Partido Socialista y la Iglesia (1879-1925), a través de Pablo Iglesias», en Julio de la Cueva y Feliciano Montero (eds.), *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*, Alcalá de Henares, UAH, 2011, pp. 49-70.
- ARCE PINEDO, R.: *Dios, Patria y Hogar. La construcción social de la mujer española por el catolicismo y las derechas en el primer tercio del siglo XX*, Santander, PUbliCan, 2008.
- ARCE PINEDO, R. y MIGUEL GONZÁLEZ, R.: *Cultura, sociedad y política en Astillero (1890-1910). Microhistoria de una sociedad en cambio*, Astillero, Ayuntamiento de Astillero, 2002.
- ARELLANO, E.: *Ignacio Ramírez, el Nigromante. Memorias prohibidas*, México, Planeta, 2009.
- ARENAL, C.: *Dios y Libertad* (1858), Museo de Pontevedra, 1996. Estudio preliminar, revisión y notas de M^a. José Lacalzada de Mateo.

Bibliografía

- ARENAL, J. del y otros: *Catolicismo social en México: teoría, fuentes e historiografía*, México, Academia de Investigación Humanística, 2000.
- ARIAS CASTAÑÓN, E.: «La prensa política de Sevilla en el Sexenio Democrático (1868-1874)», en *Información y ciencia*, Sevilla, Pliegos de Información, 1995, pp. 39-58.
- AUBERT, P. (ed.): *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, Madrid, Casa de Velázquez, 2002.
- AVILÉS FARRÉ, J.: *Francisco Ferrer y Guardia. Pedagogo, anarquista y mártir*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2006.
- AYUSO TORRES, M.: «La contrarrevolución, entre la teoría y la historia», en J. Verissimo Serrao y A. Bullón de Mendoza (dirs.), *La contrarrevolución legitimista (1688-1874)*, Madrid, Editorial Complutense, 1955, pp. 15-33.
- AZAÑA, M.: *Obras Completas*, Oasis, 1966-1968.
- *El jardín de los frailes*, Bilbao, Ed. Albia, 1977.
- AZCÁRATE, G. de: *Minuta de un testamento, publicada y anotada por W.*, Madrid, Lib. de Victoriano Suárez, 1876.
- *Estudios filosóficos y políticos*, Madrid, 1877.
- «El Estado en sus relaciones con la Iglesia», en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, año IX (1885), p. 328.
- *Neutralidad de la ciencia*, Valencia, F. Sempere y Cía., 1903.
- *La religión y las religiones*, conferencia pronunciada en la Sociedad El Sitio (Bilbao), el día 16 de mayo de 1909, Bilbao, Imp. de José Rojas Núñez, 1909.
- *Estudios Religiosos*, Madrid, Sucesores de M. Minuesa de los Ríos, 1933.
- BAKER, A. F.: *El pensamiento filosófico y religioso de Antonio Machado*, Sevilla, Servicio de Publicaciones del Ayuntamiento de Sevilla, 1985.
- BALMES, J.: *Política y constitución*, selección de textos y estudio preliminar de Joaquín Varela Suanzes Carpegna, Madrid, CEC, 1988, p. 113.
- BAR CENDÓN, A.: *La CNT en los años rojos: del sindicalismo revolucionario al anarcosindicalismo (1910-1926)*, Madrid, Akal, 1981.
- BARNOSELL, G.: *El republicanismo catalán (1840-1931): sociología y formas de movilización popular*, <<http://republica-republicanism.uab.es>>.
- BARRERO ORTEGA, A.: «Sobre la libertad religiosa en la historia constitucional española», en *Revista Española de Derecho Constitucional*, 61 (enero-abril 2001), pp. 142-143.
- *La libertad religiosa en España*, Madrid, CEPC, 2006.
- BARRIO ALONSO, A.: «Anarquistas, republicanos y socialistas en Asturias (1890-1917)», en B. Hoffman, P. Joan i Tous y M. Tietz (coords.), *El anarquismo español y sus tradiciones*, Madrid, Vervuert-Iberoamericana, 1995, pp. 41-56.
- «Culturas obreras, 1880-1920», en Jorge Uría, *La cultura popular en la España contemporánea*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, pp. 109-129.

- BASTIAN, J. P.: *Los disidentes. Sociedades protestantes y revolución en México*, México, El Colegio de México, 1989.
- *La modernidad religiosa: Europa latina y América latina en perspectiva comparada*, México, FCE, 2004.
- BAUBEROT, J.: «Los umbrales de la laicización en la Europa latina y la recomposición de lo religioso en la modernidad tardía», en Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América latina en perspectiva comparada*, México, FCE, 2001, pp. 94-109.
- *Laïcité, 1905-2005, entre passion et raison*, Paris, Seuil, 2004.
- BERENGUER, A. (ed.): *Los estrenos de Galdós en la crítica de su tiempo*, Madrid, Comunidad de Madrid, 1988.
- BERGER, P. L.: *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Barcelona, Paidós. 2002.
- BERMAN, M.: *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*, México, Siglo XXI, 1988.
- BLANCARTE, R.: *Historia de la Iglesia católica en México*, México, El Colegio Mexiquense/El Colegio de México, 1992.
- *El estado laico*, México, Nostra eds., 2008.
- «El modelo de laicidad de Benito Juárez», en Josefina Zoraída Vázquez (coord.), *Juárez. Historia y mito*, México, El Colegio de México, 2010, pp. 269-291.
- BLAS GUERRERO, A. de: *Tradición republicana y nacionalismo español (1876-1930)*, Madrid, Tecnos, 1991.
- BLÁZQUEZ BEJARANO, M. E.: *Aspectos básicos de la mentalidad sociológica de Jaime BalMES*, Madrid, Universidad Complutense, 2004.
- BOTTI, A.: *La Spagna e la crisi modernista. Cultura, società civile e religiosa tra Otto e Novecento*, Brescia, Morcelliana, 1987. Hay edición reciente: Cuenca, Universidad de Castilla-La Mancha, 2012.
- *Cielo y dinero. El nacionalcatolicismo en España, 1881-1975*, Madrid, Alianza, 2008. Primera edición de 1992.
- «El problema religioso en Manuel Azaña», en Alicia Alted, Ángeles Egido y M^a. Fernanda Mancebo (eds.), *Manuel Azaña: pensamiento y acción*, Madrid, Alianza Ed., 1996, pp. 136-155.
- *Romolo Murri e l'anticlericalismo negli anni de «La Voce»*, Urbino, CuatrroVenti, 1996.
- «Manuel Azaña. La coscienza religiosa e la politica eclesiastica», en *Spagna Contemporanea*, 11 (1997), pp. 87-114.
- BOYD, C. P. (ed.): *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, CEPC, 2007.

Bibliografía

- BRAVO VEGA, J.: *Eduardo Barriobero y Herrán (1875-1939). Una nota sobre su vida y escritos*, Madrid, Fundación Anselmo Lorenzo, 2002.
- BREÑA, R.: *El primer liberalismo español y los procesos de emancipación de América, 1808-1824. Una revisión historiográfica del liberalismo hispánico*, México, COLMEX, 2006.
- BRUCE, S. (ed.): *Religion and Modernization. Sociologist and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford, Clarendon Press, 1992.
- BURLEIGH, M.: *Poder terrenal. Religión y política en Europa. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*, Madrid, Taurus, 2005.
- BUSSY GENEVOIS, D. (ed.), *La laicización a debate. Interpretación, prácticas, resistencias (España, Italia, Francia, América latina). Siglos XIX-XX*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2011.
- «El teólogo y el prelado: Jaime Torrubiano Ripoll e Isidro Gomá ante la Segunda República», en Danièle Bussy Genevois (ed.), *La laicización a debate. Interpretaciones, prácticas, resistencias (España, Italia, Francia, América latina)*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2012, pp. 261-282.
- BUSTAMANTE, C. M^a.: *Continuación del cuadro histórico. Historia del Emperador D. Agustín de Iturbide hasta su muerte; y sus consecuencias, y establecimiento de la República Popular Federal*, México, 1846.
- CABRERA BOSCH, M^a. I.: «La libertad religiosa», en Ayer, 34 (1999).
- CALATAYUD, S.; MILLÁN, J. y ROMEO MATEO, M^a. C. (eds.): *Estado y periferias en la España del siglo XIX. Nuevos enfoques*, Valencia, PUV, 2009.
- CALLAHAN, W. J.: *Iglesia, poder y sociedad en España (1750-1874)*, Madrid, Nerea, 1989.
- «Response to urbanization: Madrid and Barcelona, 1850-1930», en *Hispania Sacra*, 42 (1990), pp. 445-451.
- *La Iglesia católica en España, 1875-2002*, Barcelona, Crítica, 2003.
- «Los privilegios de la Iglesia bajo la Restauración», en Carolyn P. Boyd (ed.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, CEPC, 2007, pp. 17-32.
- CALVO CARILLA, J. L.: *El sueño sostenible. Estudios sobre la utopía literaria en España*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2008.
- CANAL, J.: «Recaredo contra la revolución: el carlismo y la conmemoración del III Centenario de la Unidad Católica», en Carolyn P. Boyd (ed.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, CEPC, 2007, pp. 249-270.
- CANALEJAS, F. de P.: *Ensayos críticos de filosofía, política y literatura*, Madrid, Bailly-Baillière, 1872, pp. 154-156.
- CANALEJAS, J.: *El Partido Liberal. Conversaciones con José Canalejas*, edición reciente en Pamplona, Analecta, 2004.

- CAPELLÁN DE MIGUEL, G.: «El krausismo español: algunas reflexiones sobre el concepto de krausopositivismo», en *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 74 (1998), pp. 435-459.
- «El problema religioso en la España contemporánea: krausismo y catolicismo liberal», en *Ayer*, 39 (2000), pp. 207-244.
 - *Gumersindo de Azcárate. Biografía intelectual*, Valladolid, JCL, 2005.
 - *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- CAPELLÁN DE MIGUEL, G. y GÓMEZ OCHOA, F.: *El marqués de Orozco y el conservadurismo liberal español del siglo XIX. Una biografía política*, Logroño, IER, 2003.
- CAPITÁN, A.: *Republicanismo y educación en España (1873-1951)*, Madrid, Dykinson, 2002.
- CÁRCEL ORTÍ, V.: *Iglesia y revolución en España (1868-1874): Estudio histórico-jurídico desde la documentación vaticana inédita*, Pamplona, EUNSA, 1979.
- *La persecución religiosa durante la Segunda República, 1931-1939*, Madrid, Rialp, 1996.
 - *Historia de la Iglesia en la España contemporánea (siglos XIX y XX)*, Madrid, Palabra, 2002.
 - «Negociaciones hispano-vaticanas sobre la “Ley del Candado”. Documentación diplomática esencial de 1911 a 1913», en *Analecta Annua*, 77 (2004), pp. 309-480.
- CARO CANCELA, D.: *Republicanismo y movimiento obrero: Trebujena (1914-1936)*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 1991.
- CASANOVA AGUILAR, I.: *Las constituciones no promulgadas de 1856 y 1873*, Madrid, Iustel, 2008.
- CASANOVA, J.: *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994.
- CASASSAS YMBERT, J.: *Cataluña y la España plural*, Barcelona, Áurea, 2006.
- CASTELAR, E.: *La Fórmula del Progreso*, Madrid, 1858.
- «Reflexiones sobre la reconciliación entre la iglesia y la democracia», prólogo a la obra de Monseñor Gilbert, *La democracia y su porvenir social y religioso*, Madrid, 1886, pp. 7-35.
 - *Discursos parlamentarios*, estudio, notas y comentarios de Carmen Llorca, Madrid, Narcea, 1973.
- CASTELLS, J. M^a.: *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea (1767-1965)*, Madrid, Taurus, 1973.
- CASTILLO, J. M. y TAMAYO, J. J.: *Iglesia y sociedad en España*, Madrid, Trotta, 2005.
- CASTRO ALFIL, D.: «Anarquismo y protestantismo. Reflexiones sobre un viejo argumento», en *Studia Storica. Historia Contemporánea*, 16 (1998), pp. 197-220.

Bibliografía

- CASTRO, C. de: *Las Cortes de 1901*, Madrid, 1902, p. 153.
- CASTRO, F. de: *Carácter historicos de la Iglesia*, Pamplona, Urhoit editores, 2010, con prólogo de Rafael Serrano García.
- CEAMANOS LLORENS, R.: *Isidro Gomá i Tomás. De la Monarquía a la República (1927-1936). Sociedad, política y religión*, Zaragoza, Publicaciones del Rolde, 2012.
- CEBALLOS RAMÍREZ, M.: *El catolicismo social: un tercero en discordia. Rerum Novarum, la cuestión social y la movilización de los católicos mexicanos, 1891-1911*, México, El Colegio de México, 1991.
- CEMBORAIN CHAVARRÍA, M.: *La escuela neutra*, Madrid, Bailly-Bailliere, 1912, con prólogo de Bernabé Dávila.
- CEPEDA CALZADA, P.: *El político de Amusco. Eugenio García Rui*, Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses, 52 (1985), pp. 5-123. Disponible en Red Dialnet.
- CEREZO GALÁN, P.: *Las máscaras de lo trágico: filosofía y tragedia en Miguel de Unamuno*, Madrid, Trotta, 1996.
- *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.
- CHACÓN GODÁS, R.: *D. Fernando de Castro y el problema del catolicismo liberal*, Madrid, 1996.
- CHADWICK, O.: *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*, Cambridge/New York, Cambridge University Press, 1990.
- CHAUVIN, Ch.: *Lamennais ou l'imposible condamnation 1782-1854*, Desclée des Brouwer, 1999.
- *Renan*, Desclée des Brouwer, 2000.
- CLARÍN, L. A.: *Ensayos y revistas. Leopoldo Alas «Clarín»*, Barcelona, Lumen, 1991.
- CLAVERO, B.: *Evolución histórica del constitucionalismo español*, Madrid, Tecnos, 1984.
- *Razón de individuo, razón de Estado, razón de Historia*, Madrid, CEC, 1991.
- *«Vocación católica y advocación siciliana de la constitución de 1812»*, en *Alle origine del costituzionalismo europeo*, Messina, Academia Peloritana dei Pericolanti, 1991.
- COBACHO LÓPEZ, A.: *«Relaciones entre España y la Santa Sede durante la fase final de la Restauración (1902-1923). La cuestión matrimonial*, Murcia, 2008.
- COCA, F.: «Palabras que hablan al espíritu. El discurso sobre la libertad religiosa y la separación de la Iglesia y el Estado de Emilio Castelar», en J. A. Caballero López, J. M. Delgado Idarreta y C. Sáenz de Pipaón Ibáñez (eds.), *Entre Olózaga y Sagasta. Retórica, prensa y poder*, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos/Ayuntamiento de Calahorra, 2011, pp. 99-116.

- COLOM GONZÁLEZ, F. (ed.): *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2005.
- CONNARD, P.: «Sexualité et anticléricalisme (Madrid 1910)», en *Hispania*, 117 (enero-abril 1971), pp. 103-131.
- CONNAUGTHON, B.: «La nueva historia política y la religiosidad ¿un anacronismo en la transición?», en Guillermo Palacios (coord.), *Ensayo sobre la nueva historia política de América latina. Siglo XIX*, México DF, El Colegio de México, 2007, pp. 171-196.
- «Religión, conservadurismo y liberalismo. La economía política de la fe, 1821-1857», en Erika Pani (coord.), *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, México DF, Fondo de Cultura Económica/CONACULTA, 2009, tomo I, pp. 324-262.
- CORONAS GONZÁLEZ, S.: «Las leyes fundamentales del Antiguo Régimen», en *Anuario de Historia del Derecho Español*, vol. LXV (1995), pp. 127-218.
- CORREA RAMÓN, A.: *Alejandro Sawa y el naturalismo literario*, Universidad de Granada, 1993.
- «Librepensamiento y espiritismo en Amalia Domingo Soler, escritora sevillana del siglo XIX», en *Archivo Hispalense*, 254 (2000), pp. 75-102.
- COVO, J.: *Las ideas de la Reforma en México (1855-1861)*, México, UNAM, 1983.
- CRUZ, R. (ed.): *El anticlericalismo*, monográfico de Ayer, 27 (1997).
- CUADRAT, X.: *Socialismo y anarquismo en Cataluña (1899-1911). Los orígenes de la CNT*, Madrid, Revista de Trabajo, 1976.
- CUENCA TORIBIO, J. M.: «El catolicismo liberal español. Las razones de una ausencia», en *Estudios sobre la Iglesia española del XIX*, Madrid, Rialp, 1973, pp. 15-33.
- CUEVA MERINO, J. de la: *Clericales y anticlericales. El conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)*, Santander, UC/ARC, 1994.
- «El anticlericalismo en la Segunda República y la Guerra Civil», en *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 211-301.
- «Movilización política e identidad anticlerical, 1898-1910», en R. Cruz (ed.), *El anticlericalismo*, monográfico de Ayer, 27 (1997), pp. 101-126.
- «Cultura y movilización en el movimiento católico de la Restauración (1899-1913)», en Manuel Suárez Cortina (ed.), *La cultura española en la Restauración*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1999, pp. 169-192.
- «Católicos en la calle: la movilización de los católicos españoles, 1899-1923», en *Historia y Política*, 3 (2000), pp. 58-75.
- «Balance y tareas de estudio del anticlericalismo español: una perspectiva desde la historia de la masonería», en J. A. Ferrer Benimeli (coord.), *La masonería española en el 2000. Una revisión histórica*, Zaragoza, Centro de Estudios históricos de la Masonería, 2001, pp. 35-40.

Bibliografía

- CUEVA MERINO, J. de la: «Políticas laicistas y movilización anticlerical durante la Segunda República y la Guerra Civil», en M. Suárez Cortina (ed.), *Secularización y laicismo en la España Contemporánea*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001, pp. 255-280.
- «El anticlericalismo en España. Un balance historiográfico», en Benoit Pellistrandi (ed.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004, pp. 353-370.
- «Clericalismo y movilización católica en la España de la Restauración», en Julio de la Cueva Merino y Ángel Luis López Villaverde (coords.), *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la restauración a la transición*, Cuenca, Centro de Estudios de Castilla-La Mancha, 2005, pp. 27-50.
- «Anticlericalismo e identidad anticlerical en España: del movimiento a la política (1910-1931)», en C. P. Boyd (ed.), *Religión y política en la España contemporánea*, Madrid, CEPC, 2007, pp. 165-186.
- «Cultura republicana, religión y anticlericalismo: un marco interpretativo para las políticas laicistas de los años treinta», en J. Dondra y E. Majuelo (eds.), *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*, Pamplona, UPNA, 2007, pp. 41-68.
- CUEVA MERINO, J. de la y LÓPEZ VILLAVERDE, A. L. (coords.): *Clericalismo y asociacionismo católico en España: de la restauración a la transición*, Cuenca, UCL, 2005.
- CUEVA MERINO, J. de la y MONTERO, F. (eds.): *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- (eds.): *Laicismo y catolicismo. El conflicto político-religioso en la Segunda República*, Alcalá de Henares, UAH, 2009.
- (eds.): *Izquierda obrera y religión en España (1900-1939)*, Alcalá de Henares, UAH, 2011.
- CULLA I CLARÀ, J.: *El lerrouxisme a Cataluña, 1901-1923*, Barcelona, Curial, 1986.
- DAVIE, G.: *Sociología de la religión*, Madrid, Akal, 2011.
- DELGADO, B.: *La Escuela Moderna de Ferrer y Guardia*, Barcelona, CEAC, 1981.
- *La Institución Libre de Enseñanza en Cataluña*, Barcelona, Ariel Practicum, 2000.
- DELGADO, M.: *Las palabras de otro hombre. Anticlericalismo y misoginia*, Barcelona, El Aleph, 1993.
- DEUSCH, E.: *Cultura y modernidad: perspectivas filosóficas de Oriente y Occidente*, Barcelona, Kairos, 2001.
- DÍAZ-SALAZAR, R.: *España laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional*, Madrid, Espasa Fórum, 2007.
- DIEGO ROMERO, J. de: *Imaginar la república. La cultura política del republicanismo español, 1876-1908*, Madrid, CEPC, 2008.

- DOBBELAERE, K.: «Secularization: A Multi-Dimensional Concept», en *Current Sociology*, vol. 29, nº 2 (1981), pp. 1-21.
- DOMÍNGUEZ Sío, Mª. J.: «La religión modernista de Giner y Juan Ramón Jiménez», en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 12 (1991), pp. 75-90.
- DONOSO CORTÉS, J.: *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), Madrid, Almar, 2003. Estudio preliminar de Juan María Sánchez-Prieto.
- DRONDA, J. y MAJUELO, E. (eds.): *Cuestión religiosa y democracia republicana en España (1931-1939)*, Pamplona, Universidad Pública de Navarra, 2007.
- EALHAN, Ch.: *La lucha por Barcelona. Clase, cultura y conflicto, 1898-1937*, Madrid, Alianza, 2005.
- ESTEBAN, J.: *Refranero anticlerical*, Madrid, Ediciones Bosa, 1994.
- ESTEVE IBÁÑEZ, L.: *El pensamiento de Emilio Castelar*, Universidad de Alicante, 1989, Microforma.
- FAES DÍAZ, E.: «Una revisión del primer patronazgo católico en España: las minas de Aller (1883-1893)», en *Historia Social*, 56 (2006), pp. 71-92.
- FAGUET, E.: *El anticlericalismo*, Madrid, La España Moderna s.a., 1911.
- FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P.: *Fragmentos de monarquía: trabajos de historia política*, Madrid, Alianza, 1992.
- FERNÁNDEZ DE CIGOÑA, F. J.: *El liberalismo y la Iglesia española. Historia de una persecución. Vol. II, Las Cortes de Cádiz*, Madrid, Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Percopo, 1996.
- FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, P. V.: «Teosofía y masonería. Pensamiento y obra de Roso de Luna», en *Azafea II* (1989), pp. 235-255.
- FERNÁNDEZ RIERA, M.: *La escuela neutra graduada de Gijón*, Oviedo, KRK, 2005.
- FERNÁNDEZ SARASOLA, I.: «Opinión pública y “libertades de expresión” en el constitucionalismo español (1726-1845)», en *Historia Constitucional* (revista electrónica), 7 (2000), pp. 159-186.
- *Proyectos constitucionales en España (1766-1824)*, Madrid, CEPC, 2004.
- *La constitución de Bayona (1808)*, Madrid, Iustel, 2007.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J. y CAPELLÁN DE MIGUEL, G.: «The Notion of Modernity in 19th-Century Spain. An Example of Conceptual History», en *European Journal of Political Theory*, 3-4 (2004), pp. 393-408.
- FERNÁNDEZ SEBASTIÁN, J. y FUENTES ARAGONÉS, J. F.: «Liberalismo», en *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 413-428.
- FERNÁNDEZ, E.: *Marxismo y positivismo en el socialismo español*, Madrid, CEC, 1981.
- FERNÁNDEZ, P.: *Eduardo López Bago y el naturalismo español: la novela y el mercado literario en el siglo XIX*, Amsterdam, Rodopi, 1995.

Bibliografía

- FERRER BENIMELI, J. A. (coord.): «La escuela laica lugar de enfrentamiento entre la Masonería y la Iglesia en España (1868-1930)», en AA.VV., *École et Église en Espagne et Amérique latine. Aspects idéologiques et institutionnels*, Tours, Université de Tours, 1988.
- *La masonería española en el 2000. Una revisión histórica*, Zaragoza, Centro de Estudios históricos de la Masonería, 2001.
- FERRER I GUARDIA, F.: *La Escuela Moderna*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2010.
- FERRER MUÑOZ, M.: *La constitución de Cádiz y su aplicación en la Nueva España*, México, UNAM, 1993.
- FERRER SOLÀ, J.: *Manuel Azaña. Una pasión intelectual*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- FIESTAS LOZA, A.: *Los delitos políticos (1808-1936)*, Salamanca, Librería Cervantes, 1994.
- FORNER MUÑOZ, S.: *Canalejas y el Partido Liberal Democrático (1900-1910)*, Madrid, Cátedra/Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1993.
- FOX, I.: *La invención de España. Nacionalismo liberal e identidad nacional*, Madrid, Cátedra, 1997.
- FRADERA, J. M.: *Jaume Balmes. Els fonaments racionals d'una política catòlica*, Vic, Eumo, 2002.
- *Cultura nacional en una sociedad dividida. Cataluña, 1838-1868*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2003.
- FRASQUET, Y.: «La senda revolucionaria del liberalismo doceañista en España y México, 1820-1824», en *Revista de Indias*, nº 242 (2008), pp. 153-180.
- FRÍAS GARCÍA, M^a. C. de: *Iglesia y Constitución. La jerarquía católica ante la II República*, Madrid, 2000.
- FUENTE MONGE, G. de la: «El teatro republicano de la Gloriosa», en *Ayer*, 72 (2008), pp. 83-119.
- FUENTES ARAGONÉS, J. F. «El liberalismo radical ante la unidad religiosa (1812-1820)», en *Libéralisme chrétien et catholicisme libéral en Espagne, France et Italie dans la première moitié du XIX^e siècle*, Universidad de Provence, 1989, pp. 127-141.
- *José Marchena. Biografía Política e intelectual*, Barcelona, Crítica, 1989.
- GABRIEL SIRVENT, P.: «Republicanismo popular, socialismo, anarquismo y cultura obrera en España (1860-1914)», en J. A. Piquer, V. Sanz y J. Paniagua (eds.), *Cultura social y política en el mundo del trabajo*, Alzira, UNED, 1999, pp. 211-222.
- «Hablemos de los trabajadores y la clase obrera...», en A. Rivera, J. M^a. Ortiz de Orruño y J. Ugarte (eds.), *Movimientos sociales en la España contemporánea*, Madrid, Abada, UPV/AHC, 2008, pp. 127-168.
- GALANTE, M.: «La revolución hispana a debate: lecturas recientes sobre la influencia del proceso gaditano en México», en *Revista Complutense de Historia de América*, vol. 33 (2007), pp. 93-112.

- GALEANA, P. (coord.): *Relaciones Estado-Iglesia. Encuentros y desencuentros*, México, Secretaría de Gobernación, 1999.
- (coord.): *Secularización del Estado y la sociedad*, México DF, Siglo XXI, 2010.
- GARCÍA CASANOVA, J. A.: *Hegel y el republicanismo en el siglo XIX*, Granada, Universidad de Granada, 1983.
- «Del racionalismo armónico al pragmático: Clave hermenéutica del poder real del institucionismo krausista», en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, nº 14 (enero-abril 1993), pp. 99-126.
- GARCÍA CHUECA, A.: *Ideología y práctica de la Acción Social católica femenina (Cataluña, 1900-1930)*, Málaga, Universidad de Málaga, 2007.
- GARCÍA CUEVAS, V. J.: «Un sermón liberal en la Córdoba del Trienio (1820)», en *Hispania Sacra*, 50 (1998).
- GARCÍA DE CASTRO, R.: *Los «intelectuales» y la Iglesia*, Madrid, Ediciones Fax, 1934.
- GARCÍA GARCÍA, R.: *Constitucionalismo español y legislación sobre el factor religioso durante la primera mitad del siglo XIX, 1808-1845*, Valencia, Tirant lo Blanch, 2000.
- GARCÍA PROUS, C.: *Relaciones Iglesia-Estado en la Segunda República española*, Córdoba, Cajasur, 1996.
- GARCÍA ROVIRA, A. M^a.: *La revolució liberal a Espanya i les classes populars (1832-1835)*, Vic, Eumo, 1989.
- GARCÍA RUIZ, E.: *Dios y el hombre*, Madrid, Imprenta de José Antonio Ortigosa, 1863.
- *La República democrática federal y la república unitaria*, Madrid, 1869.
- GARCÍA UGARTE, M. E.: «Liberalismo y secularización: Impacto de la primera reforma liberal», en Patricia Galeana (coord.), *Secularización del Estado y la sociedad*, México DF, Siglo XXI, 2010, pp. 61-90.
- GARRIDO, F.: *La República Democrática, Federal, Universal, nociones elementales de los principios democráticos, dedicadas a las clases productoras*, Barcelona, 1868.
- *La restauración teocrática*, Barcelona, Imprenta Salvador Mañero, 1879.
- GIDDENS, A.: *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1993.
- GIL NOVALES, A.: «Las clases populares en la revolución liberal española», en Manuel Ortiz Heras, David Ruiz González e Isidro Sánchez Sánchez (coords.), *Movimientos sociales y Estado en la España contemporánea*, Universidad Castilla-La Mancha, 2001, pp. 25-44.
- GILL, A.: *The Political Origins of Religious Liberty*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

Bibliografía

- GINER DE LOS RÍOS, F.: «La Religión y la Ciencia», recogido en *Escritos Filosóficos y Religiosos*, Madrid, La Lectura, 1922.
- «Los católicos viejos y el espíritu contemporáneo», en *Ensayos*, Madrid, Alianza Ed., 1969.
- GIRÓN SIERRA, A.: *Evolucionismo y anarquismo en España, 1882-1914*, Madrid, CSIC/CEH, 1996.
- «Los anarquistas españoles y la criminología de Cesare Lombroso (1890-1914)», en *Frena*, vol. 2, fasc. 2 (2002), pp. 81-108.
- *En la mesa con Darwin. Evolución y revolución en el movimiento libertario en España (1869-1914)*, Madrid, CSIC, 2005.
- GÓMEZ MOLLEDA, M^a. D.: *Los reformadores en la España contemporánea*, Salamanca, 1966.
- GÓMEZ OCHOA, F.: «Pero ¿hubo alguna vez once mil vírgenes? El Partido Moderado y la conciliación liberal, 1833-1868», en Manuel Suárez Cortina (ed.), *Las máscaras de la libertad. El liberalismo español, 1808-1950*, Madrid, Marcial Pons/Fundación Sagasta, 2003, pp. 135-168.
- GONZÁLEZ CUEVAS, P.: *Acción Española. Teología política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*, Madrid, Tecnos, 1998.
- *Historia de las derechas españolas de la ilustración a nuestros días*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2000.
- GONZÁLEZ DE PABLO, A.: «Sobre los inicios del espiritismo en España. La epidemia psíquica de las mesas giratorias de 1853 en la prensa médica», en *Asclepio*, LVIII, 2 (2006), pp. 63-96.
- GONZÁLEZ FERNÁNDEZ, A.: *Los orígenes del socialismo en Sevilla*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla, 1986.
- GONZÁLEZ MENÉNDEZ REIGADA, A.: *Catecismo patriótico español*, Barcelona, Península, 2003. Prólogo de H. Raguer.
- GRIGNON, C. y PASSERON, J.-C.: *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1992.
- GUEREÑA, J.-L.: «Cultura y política en los años 10. Ortega y la Escuela Nueva», en *Cuadernos hispanoamericanos*, 403-405 (1984), pp. 544-568.
- GUERRERO ALVES, J. A.: «El individuo y sus vínculos: más allá del individualismo liberal y del comunitarismo», en *MisCELánea Comillas*, 60 (2002), pp. 7-44.
- GUTIÉRREZ CARBAJO, F.: «Las teorías naturalistas de Alejandro Sawa y López Bago», en *Epos*, 7 (1991), pp. 371-394.
- HABERMAS, J.: *El discurso filosófico de la modernidad (doce lecciones)*, Madrid, Taurus, 1989.

- HALE, Ch. A.: *El liberalismo mexicano en la época de Mora, 1821-1853*, México, Siglo XXI, 1972.
- *La transformación del liberalismo en México a fines del siglo XIX*, México, FCE, 1989.
- HAUPT, H.-G. y LANDGEWIESCHE, D. (eds.): *Nación y religión en Europa. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010.
- HEREDIA SORIANO, A.: «El krausopositivismo de Urbano González Serrano», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 26 (1999), pp. 339-345.
- HERNÁNDEZ PRADO, J. (coord.): *Heterodoxos liberales*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, 2007, pp. 260-297.
- HERR, R.: *Memorias del cura liberal don Juan Antonio Posse, con su discurso sobre la Constitución de 1812*, Madrid, CIS, 1984.
- HERRANDO CUGOTA, M^a. C.: «El discurso de Manuel Azaña acerca del problema religioso», en *Anales. Anuario del centro de la UNED de Calatayud*, nº 9, 2 (2001), pp. 69-94.
- HERRERA ORIA, A.: *El pensamiento de Ángel Herrera. Antología política y social*, edición a cargo de José María García Escudero, Madrid, 1987, pp. 201-202.
- HERRERO, J.: *Los orígenes del pensamiento reaccionario*, Madrid, EDICUSA, 1973.
- HIBBS-LISSORGUES, S.: *Iglesia, prensa y sociedad en España (1868-1904)*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1995.
- HORTA, G.: *De la mística a les barricades. Introducció a l'espiritisme català del segle XIX dins el context oculista europeu*, Barcelona, Proa, 2001.
- *Cos i revolució. L'espiritisme català o les paradoxes de la modernitat*, Barcelona, Edicions de 1984, 2004.
- «Espiritismo y lucha social en Cataluña a finales del siglo XIX», en *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 31 (2004), pp. 29-49.
- HUERTAS VÁZQUEZ, E.: «El grupo germinal y el librepensamiento», en P. Álvarez Lázaro (ed.), *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*, Madrid, UPCO, 1996, pp. 265-298.
- IBÁN, I. C.: «La libertad religiosa como derecho fundamental», en *Anuario de Derechos Humanos*, 3 (1985), pp. 163-174.
- IBARRA, C.: «La historiografía sobre la Iglesia y el clero», en Alfredo Ávila y Virginia Guedea (coords.), *La independencia de México, temas e interpretaciones*, México DF, Instituto de Investigaciones Históricas/UNAM, 2007, pp. 116-144.
- JIMÉNEZ GARCÍA, A.: «Urbano González Serrano y la fundamentación del krausopositivismo en España», en *Letras peninsulares*, vol. 4, nº 1 (1991), pp. 185-206.
- JIMÉNEZ LOZANO, J.: *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*, Madrid, Taurus, 1978.

Bibliografía

- JUÁREZ, B.: *Apuntes a mis hijos*, primera edición cibernetica, marzo de 2004.
- JULIÁ DÍAZ, S.: *Manuel Azaña. Una biografía política. Del Ateneo al Palacio Nacional*, Madrid, Alianza, 1990, p. 127.
- (dir.): *Violencia política en la España del siglo XX*, Madrid, Taurus, 2000.
- *Historias de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2004.
- JUTGLAR, A.: *Pi y Margall y el federalismo español*, Madrid, Taurus, 1975.
- KRIEGE, W.: *La escuela neutra a la luz de la verdad*, prólogo y traducción del alemán de Domingo Moral, Madrid, Saturnino Calleja, 1876.
- LA PARRA LÓPEZ, E.: *El primer liberalismo español y la Iglesia: las Cortes de Cádiz*, Alicante, Instituto de Estudios Juan Gil-Albert, 1985.
- «El eco de Lamennais en el progresismo español: Larra y Joaquín María López», en *Libéralisme chrétien et catholicisme libéral en Espagne, France et Italie dans la première moitié du XIX^e siècle*, Universidad de Provence, 1989, pp. 324-342.
- *Los Cien Mil Hijos de San Luis. La otra invasión francesa*, Madrid, Síntesis, 2008.
- LA PARRA LÓPEZ, E. y SUÁREZ CORTINA, M. (eds.): *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998.
- LACALZADA MATEO, M^a. J.: *Concepción Arenal. Vida, ciencia y virtud*, A Coruña, Ayuntamiento, 1997.
- LACLAU, E.: *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.
- LALOUETTE, J.: *La république anticléricale: XIX-XX siècles*, Paris, Seuil, 2002.
- LAMADRID SOUZA, J. L.: *La larga marcha a la modernidad en materia religiosa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- LANNON, F.: *Privilegio, persecución y profecía: La Iglesia Católica en España, 1875-1975*, Madrid, Alianza Ed., 1990.
- LARKIN, M.: *Church and State after the Dreyfus Affaire: the separation issue in France*, London, McMillan, 1974.
- LARRA, M. J. de: *Artículos Políticos*, Salamanca, Almar, 1977.
- LÁZARO LLORENTE, L. M.: *La Escuela Moderna de Valencia*, Valencia, Conselleria de Cultura, Educació i Ciència, 1989.
- LE ROUX, B.: *Louis Veuillot, un homme, un combat*, Paris, Tequi, 1984.
- LERROUX, A.: *La pequeña historia*, Buenos Aires, 1945.
- LEZCANO, R.: *El divorcio en la Segunda República*, Madrid, Akal, 1979.
- LIDA, C. E.: «¿Qué son las clases populares? Los modelos europeos frente al caso español en el siglo XIX», en *Historia Social*, 27 (1997), pp. 3-21.
- LIDA, C. E. y ZAVALA, I. M. (eds.): *La revolución de 1868. Historia, pensamiento, literatura*, New York, Las Ameritas Publishing Company, 1970.

- LISSORGUES, Y.: «Heterodoxia y religiosidad: Clarín, Unamuno y Machado», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 441-441 (1987), pp. 237-250.
- (ed.): *Realismo y naturalismo en España en la segunda mitad del siglo XIX*, Barcelona, Anthropos, 1988.
- LLAMAZARES FERNÁNDEZ, D. (ed.): *Estado y religión: proceso de secularización y laicidad: homenaje a Don Fernando de los Ríos*, Madrid, Universidad Carlos III/BOE, 2001.
- «Religión y Derecho. Historia de una separación», en *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, vol. 7 (2002), pp. 51-64.
- LLERA, L. de (coord.): *Religión y literatura en el modernismo español (1902-1914)*, Madrid, Actas, 1994.
- LLOPIS Y PÉREZ, A.: *Historia Política y Parlamentaria de D. Nicolás Salmerón y Alonso*, Madrid, Congreso de los Diputados, 1915.
- LLORCA, C.: *Emilio Castelar. Precursor de la democracia cristiana*, Alacant, Institució Juan Gil-Albert, 1999 (1^a ed., 1966).
- LÓPEZ BAUSELA, J. R.: *La contrarrevolución pedagógica en el franquismo de guerra: el proyecto político de Pedro Sainz Rodríguez*, Santander/Madrid, PUBLICAN/Biblioteca Nueva, 2011.
- LÓPEZ DE LERMA GALÁN, J.: «Límites en el ejercicio de la libertad de imprenta. El proceso de las Cortes de Cádiz contra *El Robespierre español, amigo de las leyes o cuestiones atrevidas sobre España*», en *Ámbitos*, 19 (2010), pp. 265-283.
- LÓPEZ ESTUDILLO, A.: «Federalismo y mundo rural en Cataluña (1890-1905)», en *Historia Social*, 3 (1989), pp. 17-32.
- *Republicanismo y anarquismo en Andalucía. Conflictividad Social Agraria y Crisis Finisecular (1868-1910)*, Córdoba, Ayto. de Córdoba/Editiones de La Posada, 2001.
- «Republicanismo y movimiento obrero en Andalucía», en M. L. González de Molina y D. Caro Carcela (eds.), *La utopía racional. Estudios sobre el movimiento obrero andaluz*, Granada, Universidad de Granada, 2001, pp. 81-106.
- LÓPEZ MORILLAS, J.: *Racionalismo pragmático. El pensamiento de Giner de los Ríos*, Madrid, Alianza, 1988.
- LÓPEZ VILLAVERDE, A. L.: «Política laicista y secularización del espacio público durante la II República», en Cecilia Gutiérrez Lázaro (ed.), *El reto de la modernización. El reformismo socialista durante la II República*, Santander, Ayuntamiento de Caramago/Fundación Pablo Iglesias, 2010, pp. 97-118.
- *El poder de la Iglesia en la España contemporánea. La llave de las almas y de las aulas*, Madrid, Libros de la Catarata, 2013.
- LORENZO VÉLEZ, A.: *Cuentos anticlericales de tradición oral*, Valladolid, Ámbito, 1997.
- LORENZO VILLANUEVA, J.: *Mi Viaje a las Cortes*, Valencia, Diputación de Valencia, 1998. Estudio Preliminar de Germán Ramírez Aledón.

Bibliografía

- LOUZAO VILLAR, J.: «La recomposición religiosa en la modernidad. Un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea», en *Hispania sacra*, 121 (2008), pp. 331-354.
- «Los idealistas de la fraternidad universal. Una introducción a la historia del movimiento teosófico español (c.1898-1939)», en *Historia Contemporánea*, 37 (2008, II), pp. 501-530.
- *Soldados de la fe o amantes el progreso. Catolicismo y modernidad en Vizcaya*, Logroño, G9 Ediciones, 2011.
- LUIS MARTÍN, F. de: *La cultura socialista en España, 1923-1930*, Salamanca, Universidad de Salamanca/CSIC, 1993, pp. 100-101.
- LUIS MORA, J. Mª.: *Disertación sobre la naturaleza y aplicación de las rentas y bienes eclesiásticos, y sobre la autoridad a que se hallan sujetos en cuanto a su creación, aumento, subsistencia o supresión*, reimpresión facsimilar e introducción por el lic. Jesús Castañón Rodríguez, México, 1957.
- LUNA ARGUDÍN, Mª.: *El Congreso y la política mexicana (1857-1911)*, México, FCE-CM, 2006.
- MACIEL, D. R.: *Ignacio Ramírez. Ideólogo del liberalismo social en México*, México, UNAM, 1980.
- MAGAZ FERNÁNDEZ, J. Mª.: *La Unión Católica (1881-1885)*, Roma, Iglesia Nacional Española, 1990.
- MAGENTI JAVALOYAS, S.: *L'anticlericalisme blasquista. València: 1898-1913*, Simat de la Valldigna, La Xara Edicions, 2001.
- MALUQUER DE MOTES, J.: *El socialismo en España, 1833-1868*, Barcelona, Crítica, 1977.
- MARAVALL, J. Mª.: «Sobre orígenes y sentido del catolicismo liberal en España», en *Homenaje a Aranguren*, Madrid, Revista de Occidente, 1972, pp. 229-266.
- MARÍN SAN MARTÍN, L.: «Azaña: política y religión», en *Religión y cultura*, XLVI (2000), pp. 87-110.
- MARRAMAQ, G.: *Poder y secularización*, Barcelona, Península, 1989.
- MARRERO, V.: *El tradicionalismo español del siglo XIX*, selección y prólogo de Vicente Marrero, Madrid, Delegación General de Información, 1955.
- MARTÍ GILABERT, F.: *La cuestión religiosa en la revolución de 1868-1874*, Madrid, Editora Mundial, 1989.
- *Política religiosa de la Restauración, 1875-1931*, Madrid, Rialp, 1991.
- «La cuestión religiosa en la I República», en *Hispania sacra*, 50 (1998), pp. 735-757.
- *Política religiosa de la Segunda República Española*, Navarra, EUNSA, 1998.
- *Amadeo de Saboya y la política religiosa*, Pamplona, EUNSA, 1999.
- *El matrimonio civil en España: desde la República hasta Franco*, Pamplona, EUNSA, 2000.

- MARTÍN DE OLÍAS, J.: *Influencia de la religión católica, apostólica romana en la España contemporánea (Estudios de economía social)*, Madrid, Lib. de Francisco Góngora, 1876.
- MARTIN, D.: *A General Theory of Secularization*, Oxford, Basil Blackwell, 1978.
- «The secularization issue: prospect and retrospect», en *British Journal of Sociology*, 42, 3 (september 1991), pp. 465-474.
- MARTÍN, L. P.: «Recepción y difusión del modelo laico en la España contemporánea», en *Alcores*, 8 (2009), pp. 263-284.
- MARTÍNEZ ALBESA, E.: *La Constitución de 1857. Catolicismo y liberalismo en México*, México, Porrúa, 2007.
- MARTÍNEZ BARREDA, J. Mª.: *Miguel de Unamuno y el protestantismo liberal alemán: una aproximación crítica al estudio de la personalidad religiosa del escritor vasco*, Caracas, 1982.
- MARTÍNEZ GALLEGOS, F. A.; CHUST CALERO, M. y HERNÁNDEZ GASCÓN, E.: *Valencia 1900: movimientos sociales y conflictos políticos durante la guerra de Marruecos (1906-1914)*, Castellón de la Plana, Universidad Jaume I, 2001.
- MARTÍNEZ LÓPEZ, F. (ed.): *Nicolás Salmerón y el republicanismo parlamentario*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- MARTÍNEZ MILLÁN, J. y CARLOS MORALES, C. J. de: *Religión, política y tolerancia en la Europa moderna*, Madrid, Polifemo, 2011.
- MARURI VILLANUEVA, R.: *Ideología y comportamiento del obispo Menéndez de Luarca (1784-1819)*, Santander, Promillo, 1984.
- MAS GALVAÑ, C.: «El Seminario de San Fulgencio de Murcia (1808-1923): Catolicismo, liberalismo y reforma educativa», en *Libéralisme chrétien et catholicisme libéral en Espagne, France et Italie dans la première moitié du XIX^e siècle*, Universidad de Provence, 1989, pp. 143-173.
- MATE, R.: «El destino político del catolicismo liberal», en *Leviatán*, 28 (verano 1987), pp. 95-107.
- MATEO AVILÉS, E. de: *Masonería, protestantismo, libre pensamiento y otras heterodoxias en la Málaga del siglo XIX*, Málaga, El autor, 1986.
- MÁXIMO: *El anticlericalismo y las órdenes religiosas en España. Historia, Crítica, Derecho*, Madrid, Sáenz de Jubera Hnos. Ed., 1908.
- MAZARRASA, J. de: *Ideario Apostólico*, edición y estudio preliminar de Ramón Maruri Villanueva, Santander, Universidad de Cantabria, 2004.
- MCADAM, D.; McCARTHY, J. D. y ZALD, M. N. (eds.): *Movimientos sociales: perspectivas comparadas. Oportunidades políticas, estructuras de movilización y marcos interpretativos culturales*, Madrid, Istmo, 1999.

Bibliografía

- MCLEOD, H.: *Secularization in Western Europe, 1848-1914*, New York, St. Martin's Press, 2000.
- MCMANNERS, J.: *Church and State in France, 1870-1914*, New York, Harper and Row, 1972.
- MELLA, R.: *Lombroso e os anarquistas*, Vigo, Edicions Xerais de Galicia, 1999.
- MENÉNDEZ PELAYO, M.: *Historia de los Heterodoxos españoles* (1882), Madrid, BAC, 1978.
- MEYER, J.: *La cristiada*, 3 vols., México, Siglo XXI, 2008.
- MIGUEL GONZÁLEZ, R.: *La Pasión Revolucionaria. Culturas políticas republicanas y movilización popular en la España del siglo XIX*, Madrid, CEPC, 2008.
- «El debate sobre el republicanismo histórico español y las culturas políticas», en *Historia Social*, 69 (2011), pp. 143-164.
- MILLÁN ROMERAL, F.: «Algunas notas sobre el talante religioso de Luis de Zulueta», en P. F. Álvarez Lázaro y J. M. Vázquez-Romero (eds.), *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza*, Madrid, 2005, pp. 171-206.
- MILLARES CANTERO, A.: *Franchy Roca y los federales en el «Bienio Azañista»*, Las Palmas de Gran Canaria, Sociedad RSEAPL, 1997.
- MOLINA MARTÍNEZ, J. L.: *Anticlericalismo y literatura en el siglo XIX*, Murcia, Universidad de Murcia, 1998.
- MOLINER PRADA, A.: «El anticlericalismo popular durante el bienio 1834-1835», en *Hispania Sacra*, 49 (1997), pp. 497-541.
- *Félix Sardá i Salvany y el integrismo en la Restauración*, Barcelona, Bellaterra/UAB, 2000.
- (ed.): *La Semana Trágica de Cataluña*, Barcelona, Nabla, 2009.
- MONTERO GARCÍA, F.: *El primer catolicismo social y la Rerum Novarum en España, 1889-1902*, Madrid, CSIC, 1982.
- *El movimiento católico en España*, Madrid, Eudema, 1993.
- «El catolicismo español finisecular y la crisis del 98», en *Studia Histórica*, 15 (1997), pp. 221-237.
- «El catolicismo social en España: balance historiográfico», en Benoit Pellistrandi (ed.), *L'histoire religieuse en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2004, pp. 389-409.
- MONTERO RÍOS, E.: «La enseñanza laica», en *Revista Europea*, 191 (21-X-1877), pp. 518-519.
- *Restablecimiento de la Unidad Religiosa en los pueblos cristianos*, Madrid, Lib. de Victoriano Ríos, 1897.
- MORAL SANDOVAL, E. y CASTILLO, S. (coords.): *Construyendo la modernidad. Obra y pensamiento de Pablo Iglesias*, Madrid, Editorial Pablo Iglesias, 2002.

- MORALES MUÑOZ, A.: *Cultura e ideología en el anarquismo español (1870-1910)*, Málaga, Diputación de Málaga, 2002.
- «Republicanismo, anarquismo y librepensamiento: un cruce de identidades», en Manuel Morales Muñoz (ed.), *República y modernidad. El republicanismo en los umbrales del siglo xx*, Málaga, Diputación de Málaga, 2006, pp. 137-148.
- MORÁN ORTÍ, M.: *Revolución y reforma religiosa en las Cortes de Cádiz*, Madrid, Actas, 1994, pp. 39-40.
- MORENO ALONSO, M.: *Blanco White: la obsesión de España*, Sevilla, Alfar, 1988.
- MORENO SECO, M.: «La política religiosa y la educación laica en la Segunda República», en *La Segunda República Española. Pasado y Memoria, Revista de Historia Contemporánea*, 2 (2003), pp. 83-106.
- MOROTE, L.: *Los frailes en España*, Madrid, Imp. de Fortanet, 1904.
- MURRI, R.: *La política clerical y la democracia*, Madrid, Librería de Francisco Beltrán, 1911.
- NAKENS, J.: «Me espanta pensar lo» (1913), *Clericalismo en solfa*, Madrid, Imp. de Saez Hnos. s.a.
- NÚÑEZ, D. (ed.): *El darwinismo en España*, Madrid, Cátedra, 1977.
- OLIVE SERRET, E.: «El movimiento anarquista catalán y la masonería en el último tercio del siglo XIX. Anselmo Lorenzo y la logia “Hijos del Trabajo”», en J. A. Ferrer Benimeli (coord.), *La masonería en la historia de España*, Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1985, pp. 131-151.
- ORDEN JIMÉNEZ, R. V.: *El sistema filosófico de Krause. Génesis y desarrollo del panenteísmo*, Madrid, UPCO, 1998.
- «La relación de intimidad del hombre con Dios: el panenteísmo de Krause», en Enrique M. Ureña y Pedro Álvarez Lázaro (eds.), *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*, Madrid, UPCO/Parteluz/Fundación Duques de Soria, 1999, pp. 243-276.
- ORRINGER, N.: *Unamuno y los protestantes liberales (1912). Sobre las fuentes del «sentimiento trágico de la vida»*, Madrid, Gredos, 1985.
- ORTIZ URRUELA, J. A.: *La Iglesia Católica y la revolución de septiembre*, Madrid, Lib. de Tejada, 1869, pp. 13-14.
- OTADUY, J.: «La Comunidad como fuente de derecho (Presupuestos eclesiológicos y sociales de la costumbre)», en *Ius Ecclesiae*, 10 (1998), pp. 37-87.
- PACHECO, M. M. (coord.): *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*, México, INEHRM, 2007.
- PAN MONTOJO, J. (coord.): *Más se perdió en Cuba. España, 1898 y la crisis de fin de siglo*, Madrid, Alianza Ed., 1998.

Bibliografía

- PANI, E. (coord.): *Conservadurismo y derechas en la historia de México*, México DF, Fondo de Cultura Económica/CONACULTA, 2009, 2 tomos.
- PAULINO, J.: «Ángel Ganivet: la secularización de la religión en el modernismo», en *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 3 (1998), pp. 209-221.
- PAYNO, M.: *España y México. Obras Completas*, XI, México, CONACULTA, 2001.
- PELAYO, F.: *Ciencia y creencia en España durante el siglo XIX. La paleontología en el debate sobre el darwinismo*, Madrid, CSIC, 1999.
- PELLISTRANDI, B.: «Catolicismo e identidad nacional en España en el siglo XIX. Un discurso histórico de Donoso Cortés a Menéndez Pelayo», en Paul Aubert (ed.), *Religión y sociedad en España (siglos XIX-XX)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995, pp. 91-119.
- PEMARTEÍN, J.: *Los valores históricos de la dictadura española*, Madrid, Arte y Ciencia, 1928.
- PENA-RUIZ, H.: *Qu'est-ce que la laïcité?*, Paris, Gallimard, 2003.
- PÉREZ ALHAMA, J.: *La Iglesia y el Estado español: estudio histórico jurídico a través del Concordato de 1851*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1967.
- PÉREZ GARZÓN, J. S.: «La nación, sujeto y objeto del Estado liberal español», en *Leviatán*, 75 (1999), pp. 61-80.
- PÉREZ GUTIÉRREZ, F.: *Renan en España*, Madrid, Taurus, 1988.
- PÉREZ LEDESMA, M.: «Ricos y pobres; pueblo y oligarquía; explotadores y explotados: las imágenes dicotómicas en el siglo XIX español», en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, 10 (1991), pp. 59-88.
- «Teoría e Historia. Los estudios sobre el anticlericalismo en la España contemporánea», en *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001, pp. 341-368.
- (dir.): *De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía en España*, Madrid, CEPC, 2007, pp. 165-192.
- «Estudio preliminar», en *La Constitución de 1869*, Madrid, Iustel, 2010.
- PÉREZ RAYÓN, N.: «El anticlericalismo en México. Una visión desde la sociología histórica», en *Sociológica*, 55 (2004), pp. 113-152.
- «El anticlericalismo en México durante el porfiriato. Modalidades, temas y manifestaciones», en María Martha Pacheco (coord.), *Religión y sociedad en México durante el siglo XX*, México, INEHRM, 2007, pp. 57-83.
- «Liberalismo, anticlericalismo y ateísmo en México. Ignacio Ramírez, El Nigromante», en Franco Savarino y Andrea Mutolo (coords.), *El anticlericalismo en México*, México, Cámara de Diputados/Instituto Tecnológico de Monterrey/Miguel Ángel Porrúa, 2008.

- PERLADO, P. A.: *La libertad religiosa en las constituyentes de 1869*, Pamplona, EUNSA, 1970.
- PESET, J. L. y PESET, M.: *Lombroso y la escuela positivista italiana*, Madrid, CSIC, 1975.
- PETSCHEN, S.: *Iglesia-Estado. Un cambio político. Las constituyentes de 1869*, Madrid, Taurus, 1974, p. 266.
- PEYROU, F.: *Tribunos del pueblo. Demócratas y republicanos durante el reinado de Isabel II*, Madrid, CEPC, 2008.
- «“Mientras haya mendigos e ignorantes, la libertad es una utopía”. Ciudadanía y socialismo en el movimiento democrático español (1840-1868)», en *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, 46 (2011), pp. 71-90.
- PHILLIPS, A. W.: *Alejandro Sawa: mito y realidad*, Madrid, Turner, 1976.
- *En torno a la bohemia madrileña, 1890-1925. Testimonios, personajes y obras*, Madrid, Biblioteca de la Bohemia, 1999.
- PI Y MARGALL, F.: *La razón y la revolución (1854)*, Barcelona, Ediciones de La Revista Blanca s.a., p. 190.
- «Crítica religiosa», en *Articles*, L'Anuari, 1908.
- *El Cristianismo y la Monarquía*, edición ampliada, Barcelona, Ediciones de La Escuela Moderna, Biblioteca Popular. Los Grandes Pensadores, vol. xxvi, 1919.
- PIERRAD, P.: *Louis Veuillot*, Paris, Baeuchesne, 1998.
- PIZARRO, N.: *Obras*, 3 vols., edición, recopilación y notas de Carlos Illades y Adriana Sandoval, México, UNAM, 2005.
- POMÉS VIVES, J.: «Diálogo Oriente-Occidente en la España de finales del siglo XIX. El primer teosofismo español (1888-1906): un movimiento religioso heterodoxo bien integrado en los movimientos sociales de la época», en *Revista HMiC*, nº 4 (2006), pp. 55-74.
- PONS, A.: *Blanco White y España*, Oviedo, Instituto Feijoo de Estudios del siglo XVIII, 2002.
- PORTILLO VALDÉS, J. M^a.: *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, BOE, 2000.
- «De la Monarquía Católica a la Nación de los Católicos», en *Historia y Política*, 17 (2007), pp. 17-35.
- POZO ANDRÉS, M^a. del M.: «El movimiento pedagógico de la Escuela Nueva», en M^a. Mar del Pozo Andrés (ed.), *Teorías e instituciones contemporáneas de educación*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004, pp. 197-220.
- PRIETO, A.: «Los emigrados políticos españoles en la emergencia de la cuestión obrera argentina. Rosario, 1895-1904», en *Boletín Americanista*, 57 (2007), pp. 69-86.

Bibliografía

- QUIROGA FERNÁNDEZ DE SOTO, A.: «La idea de España en los ideólogos de la Dictadura de Primo de Rivera. El discurso católico-fascista de José Pemartín», en *Revista de Estudios Políticos*, 108 (2000), pp. 197-224.
- *Los orígenes del nacionalcatolicismo. José Pemartín y la dictadura de Primo de Rivera*, Granada, Comares, 2006.
- *Haciendo españoles: La nacionalización de las masas en la Dictadura de Primo de Rivera*, Madrid, CEPC, 2008.
- RABATÉ, J.-C.: *Guerra de ideas en el joven Unamuno (1880-1900)*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.
- RAGUER, H.: «El catalanisme de Balmes», en *Contribució a la història de l'església catalana*, Barcelona, Abadía Montserrat, 1983, pp. 179-218.
- «“España ha dejado de ser católica”. La política religiosa de Azaña», en *Historia Contemporánea*, nº 6 (1991), pp. 145-157.
- «La cuestión religiosa», en *Ayer*, 20 (1995), pp. 215-240.
- *La pólvora y el incienso. La Iglesia y la Guerra Civil española (1936-1939)*, Barcelona, Península, 2001.
- RAMÍREZ, I.: *Obras Completas. Discursos. Cartas. Documentos. Estudios*, México, Centro de Investigación Jorge L. Tamayo, 1985.
- *Ignacio Ramírez. La palabra de la Reforma en la República de las Letras. Una antología general*, selección y estudio general de Liliana Weimberg, México, FCE/FLM/UNAM, 2009.
- RAMOS GUERREIRA, J. A.; PENA GONZÁLEZ, M. A. y RODRÍGUEZ PASCUAL, F. (eds.): *La religiosidad popular: riqueza, discernimiento y retos*, Salamanca, Universidad Pontificia, 2004.
- RAMOS, D.: «Federalismo, laicismo, obrerismo, feminismo: cuatro claves para interpretar la biografía de Belén Sárraga», en *Discursos, realidades y utopías: la construcción del sujeto femenino en los siglos XIX y XX*, Barcelona, Anthropos, 2002, pp. 125-164.
- «Heterodoxias religiosas, familias espiritistas y apóstolas laicas a finales del siglo XIX: Amalia Domingo Soler y Belén Sárraga», en *Historia Social*, 53 (2005), pp. 65-84.
- RECIO ALFARO, C.: *La Valencia de 1900*, Valencia, Ayuntamiento, 2000.
- REDONDO, G.: *Historia de la Iglesia en España, 1931-1939. Tomo I, La Segunda República (1931-1936)*, Madrid, Rialp, 1993.
- REIG, R.: *Blasquistas y cléricales. La lucha por la ciudad de Valencia en 1900*, Valencia, Alfons el Magnanim, 1986.
- REMOND, R.: *La secolarizzazioni. Religione e società nell'Europa contemporanea*, Roma, Laterza, 1998.

- RENÉ DENÉ, J.: *Lamennais: ses amis et le mouvement des idées à l'époque romantique (1824-1834)*, Paris, Klincksieck, 1962.
- REVUELTA GONZÁLEZ, M.: *La compañía de Jesús en la España contemporánea. Tomo II. Expansión en tiempos recios (1884-1906)*, Madrid/Santander, Sal Térea/Universidad Pontificia de Comillas/Mensajero, 1991.
- «La recuperación eclesiástica y el rechazo anticlerical en el cambio de siglo», en J. L. García Delgado (ed.), *España entre dos siglos (1875-1931). Continuidad y cambio*, Madrid, Siglo XXI, 1991, pp. 213-234.
- *El anticlericalismo español en sus documentos*, Barcelona, Ariel Practicum, 1999.
- RIBAS, F.: *La Semana Trágica. El caso Maura. El krausismo*, Madrid, Seminarios y Ediciones s.a., 1975, p. 65.
- RIDRUEJO ALONSO, P.: «Sobre el pensamiento político de Canalejas», en *Revista de Estudios Políticos*, 96 (1957), p. 116.
- RIESTRA, J. A.: «La escuela neutra», en *Persona y Derecho*, 6 (1979), pp. 141-162.
- RIVERA GARCÍA, A.: «Catolicismo y revolución. El mito de la nación católica en las Cortes de Cádiz», en *Araucaria*, año 3, nº 6 (2001), pp. 203-226.
- *Reacción y revolución en la España liberal*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.
- ROBLES EGEA, A.: «La Conjunción Republicano-socialista: una síntesis de liberalismo y socialismo», en *Ayer*, 54 (2004), pp. 97-127.
- ROBLES, C.: *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*, Madrid, CSIC, 1988.
- ROCAFUERTE, V.: *Ensayo político*, New York, 1823.
- *Ensayo sobre tolerancia religiosa*, México, Imprenta de M. Rivera, 1831.
- RODGERS, E.: «Religious Freedom and The Rule of Law in Nineteenth-Century Spain», en *The Irish Jurist*, 22 (1987), pp. 112-124.
- «El fracaso del catolicismo liberal en España. El caso de Fernando de Castro», en *Letras Peninsulares*, Michigan State University, primavera de 1991, pp. 81-97.
- RODRÍGUEZ DE LECEA, T.: «Notas para la caracterización del catolicismo liberal en España: el krausismo», en *Actas del III Seminario de Historia de la Filosofía Española*, Salamanca, Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1983, pp. 407-418.
- ROMEO MATEO, M^a. C.: «¿Qué es ser neocatólico? La crítica antiliberal de Aparisi y Guijarro», en *Por Dios, por la patria y el Rey. Las ideas del carlismo (Actas)*, Pamplona, Gobierno de Navarra, 2011, pp. 129-164.
- ROMERO MAURA, J.: «La Rosa de Fuego». *El obrerismo barcelonés de 1899 a 1909*, Madrid, Alianza, 1989.
- *La Romana del diablo. Ensayos sobre la violencia política en España, 1900-1950*, Madrid, Marcial Pons Historia, 2000.
- ROTA, A. de la: *La República es España. Lecturas para fomentar la ciudadanía*, Zaragoza, Tip. «La Académica» de F. Martínez, 1932.

Bibliografía

- RUEDA HERNÁNZ, G.: *La desamortización de Mendizábal y Espartero en España*, Madrid, Cátedra, 1986.
- RUIZ PÉREZ, J.: «República y anarquía: el pensamiento político de Eduardo Barriobero y Herrán (1875-1939)», en *Berceo*, 144 (2003), pp. 177-202.
- RUIZ SÁNCHEZ, J.-L.: *Prensa y Propaganda Católica (1832-1965)*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2002.
- RUIZ TORRES, P.: «Del Antiguo al nuevo Régimen: carácter de la transformación», en *Antiguo Régimen y liberalismo. Homenaje a Miguel Artola. Visiones generales*, Madrid, Alianza Ed./UAM, 1995, pp. 159-192.
- SABUGO ABRIL, A.: «Cruz y Raya de José Bergamín», en *Cuadernos Hispanoamericanos*, 406 (abril 1984), pp. 91-102.
- SAINZ RODRÍGUEZ, P.: *Evolución de las ideas sobre la decadencia de España y otros estudios de crítica literaria*, Madrid, Rialp, 1962.
- SALAVERT, V. y SUÁREZ CORTINA, M. (eds.): *El regeneracionismo en España. Política, educación, ciencia y sociedad*, Valencia, PUV, 2007.
- SALMERÓN Y ALONSO, N.: «Consideraciones sobre los conflictos entre la religión y la ciencia», en *Revista de España*, nº 201 (julio 1876).
- Nicolás Salmerón y Alonso. *Discursos y escritos políticos*, estudio preliminar y edición de Fernando Martínez López, Almería, Universidad de Almería, 2008.
- SALOMÓN CHÉLIZ, Mª. P.: *Anticlericalismo en Aragón. Protesta popular y movilización política (1900-1939)*, Zaragoza, PUZ, 2002.
- «El discurso anticlerical en la construcción de una identidad nacional española republicana (1898-1936)», en *Hispania Sacra*, 54 (2002), pp. 485-497.
- «Una nueva cara de la historia social: la historia de las clases populares», en T. Mª. Ortega López (ed.), *Por una historia global. El debate historiográfico en los últimos tiempos*, Granada, 2007, pp. 135-165.
- «Republicanismo e identidad nacional española. La república como ideal integrador y salvífico de la nación», en C. Forcadell, P. Salomón e I. Saz (eds.), *Discursos de España en el siglo XX*, Valencia, PYV, 2009, pp. 35-64.
- SAMUEL, R. (ed.): *Historia popular y teoría socialista*, Barcelona, Crítica, 1984.
- SÁNCHEZ BARBUDO, A.: «Una experiencia decisiva: la crisis de 1897», en *Miguel de Unamuno. El escritor y la crítica*, Madrid, 1989, pp. 95-122.
- SÁNCHEZ CUERVO, A. C. (comp.): *Las polémicas en torno al krausismo en México*, Méjico, UNAM, 2004.
- SÁNCHEZ FERRÉ, P.: «Anselmo Lorenzo, anarquista y masón», en *Historia 16*, 105 (enero 1985), pp. 25-33.
- *La masonería a Catalunya*, Barcelona, Edicions 62, 1990.

- SÁNCHEZ FERRIZ, E.: «El artículo 11 de la Constitución de 1876», en *Revista de Estudios Políticos*, 15 (1980), pp. 119-146.
- *La Restauración y su constitución política*, Valencia, Universidad de Valencia, 1984.
- «Tratamiento constitucional de la libertad de conciencia y de la libertad religiosa en las constituciones españolas del siglo XIX», en *Laicidad y libertades. Escritos Jurídicos*, 1 (2001), pp. 365-382.
- SÁNCHEZ HITA, B.: *José Joaquín de Clararrosa y su Diario Gaditano (1820-1822). Ilustración, periodismo y revolución en el Trienio Liberal*, Cádiz, Universidad de Cádiz, 2009.
- «Juan Antonio Olavarrieta, un fraile con vocación de periodista ilustrado», en *El Argonauta Español*, nº 6 (2009), <<http://argonauta.imageson.org/document125.html>>.
- SÁNCHEZ MARTÍNEZ, G.: *Guerra a Dios, a la tesis y a los reyes: Francisco Suñer y Capdevila, una propuesta materialista para la segunda mitad del siglo XIX español*, Madrid, UNAM, 1987.
- SANTILLÁN, G.: «La secularización de las creencias. Discusiones sobre la tolerancia religiosa en México (1821-1827)», en Álvaro Matute, Evelia Trejo y Brian Connaughton (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, México, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1995.
- SANTOVEÑA SETIÉN, A.: *Marcelino Menéndez Pelayo: revisión crítico-biográfica de un pensador católico*, Santander, Universidad de Cantabria/Asamblea Regional de Cantabria, 1994.
- SARDÁ Y SALVANY, F.: *El liberalismo es pecado*, Madrid, 1888.
- SERRANO GARCÍA, F. (dir.): *España, 1868-1874. Nuevos enfoques sobre el Sexenio Democrático*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2002.
- *Fernando de Castro. Un obrero de la Humanidad*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2010.
- SERVÁN, C.: *Laboratorio constitucional en España: el individuo y el ordenamiento, 1868-1873*, Madrid, CEPC, 2005.
- SIERRA, J.: *Juárez. Su obra y su tiempo. Obras Completas*, vol. XIII, México, UNAM, 1991.
- SIMÓ RUESCAS, J.: «La “Naturphilosophie” en España: la recepción del evolucionismo en el entorno de la tradición krausista», en *Asclepio*, vol. 56, fasc. 2 (2004), pp. 197-222.
- SOLÀ, P.: *Francesc Ferrer i Guardia i l'Escola Moderna*, Barcelona, Curial, 1978.
- STREET, J.: *Política y cultura popular*, Madrid, Alianza, 2000.

Bibliografía

- SUÁREZ CORTINA, M. (ed.): *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 2001.
- «Democracia y anticlericalismo en la crisis de 1898», en Paul Aubert (ed.), *Religión y sociedad en España (siglos XIX-XX)*, Madrid, Casa de Velásquez, 2002, pp. 179-218.
- (ed.): *La redención del pueblo. La cultura progresista en la España liberal*, Santander, Universidad de Cantabria, 2006.
- «Laicismo y anticlericalismo en la España de fin de siglo. Manuel González Prada y las “dos Españas”», en Isabel Touzin (ed.), *Manuel González Prada: escritor de dos mundos*, Perú, Instituto Francés de Estudios Andinos, 2006, pp. 69-98.
- «Las élites intelectuales y la política en la España liberal», en Vicente Salavert y Manuel Suárez Cortina (eds.), *El regeneracionismo en España. Política, educación, ciencia y sociedad*, Valencia, PUV, 2007, pp. 261-293.
- «Secularización y laicismo en la cultura política del republicanismo español del siglo XIX», en Claudia Cabrero Blanco, Xuan F. Bas Costales, Víctor Rodríguez Infiesta y Sergio Sánchez Collantes (coords.), *La escarapela tricolor. El republicanismo en la España contemporánea*, Oviedo, KRK/Universidad de Oviedo, 2008, pp. 55-85.
- (ed.): *Utopías, quimeras y desencantos. El universo utópico en la España liberal*, Santander, PUBLICAN, 2008.
- «Las culturas políticas del liberalismo español, 1808-1931», en José Miguel Delgado Idarreta y José Luis Ollero Vallés (eds.), *El liberalismo europeo en la época de Sagasta*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación Práxedes Mateo Sagasta, 2009, pp. 34-61.
- *El águila y el toro. España y México en el siglo XIX. Ensayos de historia comparada*, Castellón de la Plana, Universitat Jaume I, 2010.
- «El republicanismo como cultura política. La búsqueda de una identidad», en Manuel Pérez Ledesma y María Sierra (eds.), *Culturas políticas: teoría e historia*, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010, pp. 263-311.
- «El republicanismo en la España liberal (1820-1931). Una aproximación historiográfica», en *Le républicanisme en Europe du Sud*, monográfico de *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, 46 (2011), pp. 11-42.
- (ed.): *Libertad, armonía y tolerancia. La cultura institucionista en la España contemporánea*, Madrid, Tecnos, 2011.
- (ed.): *Menéndez Pelayo y su tiempo*, Santander, UIMP, 2012.
- SUÁREZ CORTINA, M. y PÉREZ VEJO, T. (eds.): *Los caminos de la ciudadanía. México y España en perspectiva comparada*, Madrid, Biblioteca Nueva/PUBLICAN, 2010.

- SUÁREZ CORTINA, M.; TREJO ESTRADA, E. y CANO ANDALUZ, A. (eds.): *La cuestión religiosa. España y México en perspectiva comparada, 1860-1936*, México, UNAM/PubliCan, 2012.
- SUÁREZ PERTIERRA, G.: «El laicismo de la constitución republicana», en D. Llamazares Fernández, *Estado y religión: proceso de secularización y laicidad: homenaje a Don Fernando de los Ríos*, Madrid, Universidad Carlos III/BOE, 2001, pp. 57-84.
- SUBIRATS, E.: *Memoria y Exilio. Revisiones de las culturas hispánicas*, Buenos Aires, Losada, 2003.
- SUÑER Y CAPDEVILA, F.: *Dios*, Barcelona, Imp. de Inocencio López, 1969.
- TAPIA, T.: *La religión en la conciencia y en la vida*, Madrid, Imp. M. de Rivadeneyra, 1869.
- TEJA, R. y ACERBI, S. (dirs.): «*Historia de los Heterodoxos Españoles*». *Estudios*, Santander, SMP/PubliCan, 2012.
- TEJADO, G.: *El catolicismo liberal*, Madrid, Lib. Católica Internacional, 1875.
- TENORIO TRILLO, M. y GÓMEZ GALVARRIATO, A.: *El porfiriato*, FCE/CIDE, 2006.
- THOMSON, G.: «La revolución de Loja en julio de 1861: la conspiración de los carbonarios y la democracia en la España moderna», en Alda Blanco y Guy Thomson (eds.), *Visiones del liberalismo. Política, identidad y cultura en la España del siglo XIX*, Valencia, PUV, 2008, pp. 158-193.
- *The Birth of Modern Politics in Spain, 1854-1875*, Basingstoke, Palgrave MacMillan, 2010.
- TOMÁS Y VALIENTE, F.: *El marco político de la desamortización en España*, Barcelona, Ariel, 1972.
- «Génesis de la Constitución de 1812. De muchas leyes fundamentales a una sola Constitución», en *Anuario de Historia del Derecho Español*, vol. LXV (1995), pp. 13-125.
- TORRÁS Y BAGÉS, J.: *El hombre mutilado por la Escuela Neutra*, Vich, 1910.
- TORRUBIANO RIPOLL, J.: *Política religiosa de la democracia española*, Madrid, Javier Morata, 1931.
- TREJO ESTRADA, E.: *Los límites de un discurso. Lorenzo de Zavala, y «Ensayo histórico» y la cuestión religiosa en México*, México, Fondo de Cultura Económica/UNAM/INAH, 2001.
- TUSELL, J. y GARCÍA QUEIPO DE LLANO, G.: *Los intelectuales y la República*, Madrid, Nerea, 1990.
- ULLMAN, J. C.: *La Semana Trágica. Estudios sobre las causas socioeconómicas del anticlericalismo en España (1898-1912)*, Barcelona, Ariel, 1972.
- UNAMUNO, M. de: *Mi religión y otros ensayos breves*, Madrid, Espasa-Calpe, 1978.

Bibliografía

- URALES, F.: «La evolución de la filosofía en España», en *La Revista Blanca*, nº 64 (15-II-1901).
- URÍA GONZÁLEZ, J. (ed.): *La cultura popular en la España contemporánea*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003.
- *La España liberal (1868-1917). Cultura y vida cotidiana*, Madrid, Síntesis, 2008.
- URIGÜEN, B.: *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*, Madrid, Centro de Estudios Históricos, 1986.
- VALÍN FERNÁNDEZ, A.: «El movimiento obrero y la masonería. El encuentro de dos culturas políticas y sus representaciones», en *Criterios. Revista de Pensamiento Crítico y Social*, 6 (mayo 2006), pp. 135-172.
- VARELA SUANZES-CARPEGNA, J.: «La Constitución española de 1837: una constitución transaccional», en *Revista de Derecho Político*, nº 29 (1984), pp. 95-106.
- (coord.): *Álvaro Flórez Estrada (1766-1853), política, economía, sociedad*, Oviedo, JGPA, 2004.
- *Política y constitución en España (1808-1978)*, Madrid, CEPC, 2007.
- VAUTHIER, B.: «Huellas del ideario (religioso) krausista en San Manuel Bueno, mártir de Miguel de Unamuno», en *Cuadernos de la Cátedra Miguel de Unamuno*, 33 (1998), pp. 145-189.
- VÁZQUEZ DE MELLA, J.: *Política tradicionalista I, Obras Completas*, xv, Madrid, Casa Subirana, 1932.
- VÁZQUEZ GARCÍA-PEÑUELA, J. M.: *El intento concordatario de la Segunda República*, Madrid, Biblioteca Diplomática Española, 1999.
- VÁZQUEZ, J. Z. (coord.): *El establecimiento del federalismo en México (1821-1827)*, México, El Colegio de México, 2003.
- (coord.): *Juárez. Historia y mito*, México, El Colegio de México, 2010.
- VELASCO, F.: «La religiosidad integrista y la religiosidad ilustrada en el proceso de modernización de España», en Rafael Díaz-Salazar y Salvador Giner (eds.), *Religión y sociedad en España*, Madrid, CIS, 1993, pp. 333-378.
- VELASCO, H. M.: «Los significados de cultura y los significados de pueblo. Una historia inacabada», en *REIS*, 60 (1992), pp. 7-25.
- VÉLEZ, R. de: *Apología del Altar y del Trono*, Madrid, Imp. de Repullés, 1825.
- VERDOY, A.: *Los bienes de los jesuitas. Disolución e incautación de la Compañía de Jesús durante la Segunda República*, Madrid, Trotta, 1995.
- VILAR RAMÍREZ, J. B.: *Intolerancia y libertad en la España contemporánea. Los orígenes del protestantismo español actual*, Madrid, Istmo, 1994.
- VILCHES GARCÍA, J.: *Emilio Castelar, la patria y la República*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001.

- VILLACAÑAS, J. L.: «La nación católica. El problema del poder constituyente en las Cortes de Cádiz», en Francisco Colom González (ed.), *Relatos de nación. La construcción de las identidades nacionales en el mundo hispánico*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, 2005.
- VILLAVERDE RICO, M^a. J. y CHRISTIANSEN, J. (eds.): *Forjadores de la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 2011.
- VILLEGRAS REVUELTAS, S.: «La Constitución de 1857 y el golpe de Estado de Comonfort», en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, 22 (2001), pp. 53-81.
- *Ignacio Comonfort*, México, Planeta-DeAgostini, 2003.
- ZAMORA, A.: «El jardín de los frailes y la guerra simbólica», en *Hispanic Review*, vol. 71, nº 1 (2003), pp. 31-49.
- ZEA, L.: *El positivismo en México. Nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE, 1968.
- ZULUETA, C. de: Miguel de Unamuno/Luis de Zulueta, *Cartas (1903-1933)*, Madrid, Aguilar, 1932.
- ZULUETA, L. de: *Artículos (1904-1964)*, Alicante, Juan Gil-Albert, 1996.
- *El ideal en la educación. Ensayos pedagógicos*, Madrid, Ediciones de La Lectura, 1920.
- *La oración del incrédulo. Ensayos sobre el problema religioso*, Madrid, Biblioteca Nueva s.a. [1915].

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

Abate Ferri, 252, 253
Abellán, José Luis, 110
Abós Santabárbara, Ángel Luis, 273
Acebal, Francisco, 206
Acerbi, Silvia, 62, 101, 115
Aguado, Eusebio, 92
Ahrens, Henri, 193
Alas Argüelles, Leopoldo, 254
Albornoz, Álvaro de, 67-69, 118, 215, 235, 240
Alcalá Zamora, Niceto, 68
Alcina Navarrete, José, 254
Alfonso XIII, 26, 59, 115-117, 239
Alonso García, Gregorio, 12, 17, 38, 86, 128
Alonso García, Manuel José, 119
Alonso Marselau, Nicolás, 132, 150
Alsina Roca, José María, 90
Altamirano, Ignacio Manuel, 290, 291
Alted, Alicia, 69, 217
Álvarez Angulo, T., 257
Álvarez Junco, José, 17, 36, 73, 81, 94, 95, 102, 160, 176, 181, 232, 238, 246, 256

Álvarez Lázaro, Pedro, 23, 137, 146, 154, 166, 209, 228, 249, 298
Álvarez Santaló, Carlos, 25, 230
Álvarez Tardío, Manuel, 68, 104, 182, 220, 230
Álvarez, Juan, 281
Álvarez, Melquíades, 66, 168, 171, 184, 202-205
Álvarez, Serafín, 137, 139
Amado, Manuel, 92, 101
Anguera, Pere, 65
Aparisi y Guijarro, 17, 52, 90, 92, 279, 285
Arbeloa, Víctor Manuel, 26, 254, 257, 289
Arce Pinedo, Rebeca, 157, 228
Arellano, Emilio, 291
Arenal, Concepción, 77, 102, 110, 280
Arenal, Jaime del, 298
Argüelles, Agustín, 38, 48, 83
Arias Castañón, Eloy, 150
Arimón, Santiago, 183
Arnabat, Ramón, 65
Artola, Miguel, 125
Aubert, Paul, 74, 171, 188
Ávila Espinosa, Felipe Arturo, 283
Ávila, Alfredo, 272
Avilés Farré, Juan, 179

- Ayuso Torres, Miguel, 81
Azaña, Manuel, 22, 68, 69, 118, 187, 189,
214-218, 220, 221, 234, 245
Azcárate, Gumersindo de, 23, 108, 110-
112, 131, 142, 143, 145, 163, 174,
184, 188, 189, 191, 195-198, 200,
201, 208, 209, 232, 235
- B**
- Bacon, Roger, 212
Bailly y Bailliere, 112
Baker, Armand F., 206
Balabanoff, Angelica, 254
Balmes, Jaime, 52, 90-92, 95
Bar Cendón, Antonio, 246
Barcia, Augusto, 183, 257
Barcia, Roque, 107
Baró, 182
Baroja, Pío, 175
Barón de Eroles, 82
Barón de Holbach, 135
Barrero Ortega, Abraham, 42, 86, 128
Barrio, Ángeles, 227
Barrio, Vicente, 257
Barriobero, Eduardo, 229, 245
Bartolomé Clavero, 35, 39, 85
Bas Costales, Xuan F., 57, 130
Bastian, Jean-Pierre, 10, 29, 129, 266,
283, 297
Bauberot, Jean, 129, 154
Bausela, José Ramón, 117
Baz, María Jesús, 16
Becerra, Manuel, 48
Beitia, Plan, 45
Beramendi, Justo, 16
- Berenguer, Ángel, 167, 237
Bergamín, José, 119
Berger, Peter L., 10, 129
Berman, Marshall, 129
Bernardo de Quirós, C., 257
Blancarte, Roberto, 280, 281, 283
Blanco, Alda, 150
Blanco White, José María, 41, 43, 44, 84,
87, 102, 271
Blas Guerrero, Andrés de, 118
Blasco Ibáñez, Vicente, 175, 229, 232
Blázquez Bejarano, M. E., 90
Boine, Giovanni, 208
Botti, Alfonso, 17, 65, 69, 96, 174, 205,
217, 236, 264
Boudet, Amelia, 244
Boyd, Carolyn P., 101, 131, 188, 238,
298
Bravo Vega, Julián, 245
Breña, Roberto, 267
Bruce, Steve, 128
Bruno, Giordano, 259
Bullón de Mendoza, Alfonso, 81
Buonaparte, Napoleón, 78
Burleigh, Michel, 154
Bussy Genevois, Danièle, 19, 120, 154,
266
Bustamante, Carlos María, 269
Buxó i Rey, María Jesús, 25, 230
- C**
- Caballero López, J. A., 147
Cabrera Bosch, María Isabel, 49, 91
Cabrero Blanco, Claudia, 57, 130
Calatayud, S., 125

Índice onomástico

- Calatrava, José María, 271
Calderón, Alfredo, 101, 254
Callahan, William J., 12, 50, 88, 156, 169, 182, 226, 264, 273, 279, 298
Calleja, Saturnino, 202
Calvino, Juan, 80
Calvo Carilla, José Luis, 164
Camacho, Ventura, 98, 99
Cámara, Sixto, 107
Canal, Jordi, 101
Canalejas, José, 167-171, 182-184, 238
Cannelli, Ricardo, 283
Cano Andaluz, Aurora, 41, 264, 283, 290
Cano, C., 245, 246
Cánovas Sánchez, Francisco, 278
Cánovas del Castillo, Antonio, 59, 60, 62, 97, 189
Capellán de Miguel, Gonzalo, 10, 57, 73, 96, 108, 111, 112, 140, 142, 162, 191, 194, 196, 280
Capitán, Alfonso, 161
Cárcel Ortí, Vicente, 114, 169, 182, 220, 284, 296
Carlos III, 239
Carlos Morales, Carlos Javier de, 11, 167
Carlos V, 94, 95
Caro Cancela, D., 228
Casanova Aguilar, Isabel, 53
Casanova, José, 10, 128, 129
Casassas, Jordi, 221
Caserta, Conde de, 167
Castañón Rodríguez, Jesús, 275
Castelar, Emilio, 15, 18, 55, 63, 64, 66, 110, 113, 114, 119, 131, 146-149, 174, 284, 285, 287
Castells, José María, 71
Castillo, José M., 22
Castillo, Santiago, 257
Castro Alfil, Demetrio, 149
Castro, Fernando de, 23, 77, 108, 110-112, 142, 174, 199, 280
Cavour, Conde de, 109, 143, 197
Ceamanos Llorens, Roberto, 119
Ceballos Ramírez, Manuel, 298
Ceballos, Pedro Antonio de, 81, 90
Cejador, Julio, 199
Cenborain Chavarría, Mariano, 202
Cepeda Calzada, Pedro, 148
Cerezo Galán, Pedro, 166, 206
César, Cayo Julio, 56, 214
Chacón Godás, Ramón, 110
Chadwick, Owen, 128
Channing, William Ellery, 196
Chauvin, Charles, 109
Christiansen, John, 11
Chust Calero, M., 175
Claramunt, Teresa, 243
Clarín, Leopoldo Alas, 174, 206
Cobacho López, Ángel, 154
Coca, Fátima, 147
Colom, Francisco, 267
Colón, Cristóbal, 93
Comonfort, Ignacio, 281, 289
Compañía de Jesús, 273
Concha, Antonio, 53
Connard, Pierre, 179
Connaughton, Brian, 270, 272, 276, 291
Connelly Ullman, Joan, 177-180, 238
Constant, Benjamín, 45
Corominas, Pedro, 229
Coronas González, Santos, 86

Correa Ramón, Amelina, 174, 241
Correa y Zafrilla, Pablo, 294
Cortezo, Daniel, 166
Costa, Joaquín, 118, 119
Cousin, Víctor, 98
Covo, Jacqueline, 290
Cristo, 88, 210, 212, 244
Cruz, Rafael, 131, 298
Cuadrat, Xavier, 176
Cuenca Toribio, José Manuel, 104
Cueva Merino, Julio de la, 21, 22, 26, 68,
 71, 152, 154, 155, 158, 162, 175,
 181, 203, 219, 228, 230, 237, 238,
 264, 298
Culla i Clarà, Joan, 176, 180, 181

D

Dagnino, Esteban, 254
Darwin, Charles, 246
Davie, Grace, 10, 129
Delgado Idarreta, José Miguel, 34, 147
Delgado, Buenaventura, 161, 180, 249
Delgado, Manuel, 178, 179, 235, 238
Dené, Jean René, 109
Descartes, Renato, 133
Deusch, Eliot, 129
Díaz Quintero, Francisco, 132
Díaz-Salazar, Rafael, 19, 154, 240
Díaz, Porfirio, 283, 297
Diderot, Denis, 133
Diego Madrazo, Enrique, 224
Diego Romero, Javier de, 227
Dios Cañedo, Juan de, 270
Dobbelaeere, Karel, 10, 128, 154
Doctor Gordillo, 257

Domingo Soler, Amalia, 25, 141, 164,
 241, 243
Domínguez Sío, María Jesús, 206
Donoso Cortés, Juan, 17, 52, 95, 98, 102,
 279, 285
Dorado Montero, Pedro, 229
Dreyfus, Alfred, 167
Dronda Martínez, Javier, 68, 230
Dufour, G., 86, 88
Dupanloup, Félix, 109

E

Ealhan, Chris, 180
Egido, Ángeles, 69, 217
El Marqués del Reino, 53
Elías de Tejada, Francisco, 84
Elorrieta, Tomás de, 257
Escolá, Francisco, 183
Espartero, Baldomero, 273
Esteban, José, 234
Esteve Ibáñez, Luis, 110, 148

F

Fabra Ribas, Antonio, 182
Faes Díaz, Enrique, 258
Faguet, Emile, 183, 238
Falla, Manuel de, 119
Feijoo, Benito, 87
Felipe II, 94, 95
Fernández, Eusebio, 257
Fernández, Pura, 174
Fernández Albaladejo, P., 73
Fernández de la Cigoña, Francisco José, 84
Fernández de Lizardi, José Joaquín, 269,
 270

Índice onomástico

- Fernández de Rota, Antonio, 68
Fernández Fernández, Pedro Víctor, 241
Fernández Riera, Macrino, 161, 202, 252
Fernández Ruiz, Jorge, 282
Fernández Sarasola, Ignacio, 35, 38, 39, 43, 45
Fernández Sardino, Pedro Pascasio, 44
Fernández Sebastián, Javier, 10, 34, 73
Fernando el Católico, 120, 265
Fernando González, J. M., 257
Fernando VII, 73, 75, 78, 80, 94, 117
Ferrández, José, 236
Ferrer Benimeli, José Antonio, 162, 166, 247, 295
Ferrer Muñoz, Manuel, 267
Ferrer Solá, Jesús, 215
Ferrer y Guardia, Francisco, 166, 179, 180, 182, 249, 253
Ferri, Enrico, 26, 254, 257, 259
Fichte, Johann G., 133
Fiestas Loza, Alicia, 42, 85
Figuerola, Laureano, 144
Filósofo Rancio, 65, 76, 79
Flammarion, Nicolás Camille, 25, 244
Flores, Imer B., 282
Flórez Castillo, Adriana Y., 282
Flórez Estrada, 41, 43, 44, 84, 271, 275
Fogazzaro, Antonio, 183, 206-208
Forcadell, Carlos, 75, 126
Forey, Elie Frederic, 282
Forner Muñoz, Salvador, 288
Fox, Inman, 18
Fradera, Josep M^a., 90, 92
Franco, Francisco, 70
Frasquet, Ivana, 267
Frías García, María del Carmen de, 230
Fuente Monge, Gregorio L. de la, 150
Fuentes, Juan Francisco, 34, 84, 87
-
- G**
- Gabriel, Pere, 151, 227
Galante, Mirian, 267
Galeana, Patricia, 28, 264, 265, 274, 281-283
Galileo Galilei, 259
Gallego, José Andrés, 169, 182
Gandasegui y Gorrochátegui, Remigio, 202
Ganivet, Ángel, 206
García Casanova, Juan Francisco, 193, 233
García, Clemente, 182
García Checa, Amelia, 157
García Cortés, M., 257
García Cuesta, Miguel, 15, 55, 56
García Cuevas Ventura, José, 88
García Delgado, José Luis, 156, 160, 297
García García, J., 75
García García, Ricardo, 48, 107, 127, 267, 278
García Herreros, Manuel, 271
García Prous, Concha, 219
García Queipo de Llano, Genoveva, 203
García Quejido, Antonio, 257
García Rovira, Anna María, 126
García Ruiz, Eugenio, 147, 148, 174
García Ugarte, María Eugenia, 274, 276
García y García de Castro, Rafael, 199
Garrido, Fernando, 58, 131, 146, 147, 290, 291
Garrido, José María, 87, 88
Gavaldà, Antoni, 65

- Giddens, Anthony, 129
Gil-Albert, Juan, 79, 214
Gil Novales, Alberto, 126
Gill, Anthony, 266
Giménez Fraud, Alberto, 206
Giner de los Ríos, Francisco, 22, 23, 108, 111, 112, 142, 143, 146, 174, 187, 188, 190-193, 195, 199, 208, 229, 232, 234
Girón Sierra, Álvaro, 244, 248
Godinez de Paz, Carlos, 53
Goethe, Johann Wolfgang Von, 211
Gomá, Isidro, 119, 120
Gómez Farias, Valentín, 274
Gómez Galvarriato, Aurora, 297
Gómez Molleda, María Dolores, 110
Gómez Ochoa, Fidel, 96, 278
Góngora, Francisco, 147
González, Alfonso, 170
González Cuevas, Pedro, 279
González de Linares, Augusto, 144
González de Molina, M. L., 228
González de Pablo, Ángel, 141
González Fernández, Ángeles, 227
González Martín, Vicente, 207, 208
González Menéndez Reigada, Albino, 102
González Pedrero, Enrique, 281
González Serrano, Urbano, 140, 144, 189, 193, 200, 229, 248
González Vallejo, 104
Grignon, C., 225
Guardia Hoyos, 182
Guardini, Romano, 210, 211
Guedea, Virginia, 272
Guereña, Jean-Louis, 253
Guerrero Alves, J. A., 84
Guridi y Alcocer, José Miguel, 28, 268
Gutiérrez Lázaro, Cecilia, 231
-
- H**
- Habermas, Jurgen, 129
Haeckel, 133, 246, 248
Hale, Charles A., 275, 297
Haupt, Heinz-Gerhard, 9, 265
Hegel, G. W. F., 133, 193, 233
Helvetius, Claude Adrien, 133
Heredia Soriano, Antonio, 140
Hernández Gascón, E., 175
Hernández Prado, José, 296
Herr, Richard, 87
Herrando Cugota, Carmen, 220
Herrera Oria, Ángel, 120, 121
Hervás y Panduro, Lorenzo, 81
Hibbs-Lissorgues, Solange, 25, 237
Hoffman, B., 227
Holbach, Barón de, 133
Horta, Gerard, 22, 151, 164, 166, 244
Huertas Vázquez, Eduardo, 228
Hugo, Víctor, 25, 244
-
- I**
- Ibán, Iván C., 114
Ibarra, Ana Carolina, 272
Iglesias, Pablo, 26, 182, 250, 252, 255, 257, 258
Illades, Carlos, 287
Imáz, Eugenio, 119
Inguanzo, Pedro, 83
Inmaculada Concepción, 51, 159, 163
Isabel II, 73, 94, 97, 117

Índice onomástico

Isern, Damián, 98

Iturbide, Agustín de, 269

J

Jaurés, Jean, 254

Jesús, 70, 107, 116, 133, 162, 165, 219, 290

Jiménez Ilundain, Pedro, 207

Jiménez Lozano, José, 70, 200, 284

Jiménez, Juan Ramón, 145, 174, 189, 206

Joan i Tous, Pere, 227

Juárez, Benito, 28, 280-282, 291

Juliá, Santos, 217

Jutglar, Antoni, 293

K

Kamen, Henri, 11

Kant, Emmanuel, 133, 193, 209

Kardec, Allan, 141, 242, 244, 245

Krause, K. C. F., 146, 191

Kriege, W., 202

L

La Parra López, Emilio, 11, 39, 45, 75, 79, 81, 83, 106, 131, 154, 267, 277

La calzada de Mateo, María José, 102, 110

Laclau, Ernesto, 224

Lacordaire, J. B. H. D., 291

Lalouette, Jacqueline, 168

Lamadrid Sauza, José Luis, 264

Lamennais, Felicité de, 77, 104, 106, 109, 224, 284, 291

Lamoneda, Juan, 257, 259

Landgewiesche, Dieter, 9, 265

Lannon, Frances, 157, 264

Larkin, Maurice, 167

Larra, Mariano José de, 77, 106, 107, 110, 280

Lázaro Llorente, L. M., 249

Le Roux, Benoit, 95

León XIII, 77, 148, 157

Lera, Alberto de, 202

Lerroux, Alejandro, 68, 229, 232

Lezcano, Ricardo, 70

Lida, Clara E., 58, 126

Lissorgues, Yvan, 175, 206

Llamazares, Dionisio, 69, 197

Llera, Luis de, 236

Llorca, Carmen, 148, 284, 287

Llull, Ramón, 212

Loisy, Alfred, 206, 207, 210

Lombroso, Cesare, 25, 244

Longares, Jesús, 83

López, Joaquín María, 77, 106, 107, 110, 280

López Bago, Eduardo, 174

López de Ayala, Ángeles, 243

López de Lerma Galán, Jesús, 44

López Estudillo, Antonio, 151, 227, 228, 249

López Morillas, Juan, 108

López Villaverde, Ángel Luis, 75, 156, 158, 230, 231, 237

Lorenzo Vélez, A., 234

Lorenzo, Anselmo, 166, 246, 247

Louzao Villar, Joseba, 10, 19, 22, 129, 141, 163, 241

Luis Mora, José María, 274, 275

Luna Argudín, María, 297

Luna, B., 257

Lupoli, Santiago, 208
Lutero, 80, 133, 209, 294

M

Machado, Antonio, 145, 174, 206, 232
Maciel, David R., 292
Madoz, Pascual, 273
Maeztu, Ramiro de, 175
Magaz Fernández, José María, 98
Magenti Javaloyas, Silvia, 175, 232
Majuelo Gil, Emilio, 68, 230
Malet, 182
Maluquer de Motes, Jordi, 275
Malvado, Elsa, 282
Mancebo, M^a. Fernanda, 69, 217
Mañero, Salvador, 291
Manterola, Vicente, 55
Maravall, José Antonio, 104, 105, 107
Marchena, Juan, 87
María, 159
Marín de San Martín, Luis, 220
Marqués de Comillas, 258
Marqués de Lema, 100
Marqués de Perales, 53
Marqués de Pidal, 66
Marqués de Viluma, 91
Marramao, Giacomo, 154
Marrero, Vicente, 82
Martí Gilabert, Francisco, 70, 114, 128,
 169, 220
Martín de Olías, J., 147
Martin, David, 10, 128
Martín, Louis Aimé, 291
Martín, Luis P., 240
Martínez, Fernando, 68
Martínez, Rafael, 252, 253
Martínez Albesa, Emilio, 270, 282
Martínez Barreda, José María, 207
Martínez Campos, Arsenio, 59
Martínez Gallego, F. A., 175
Martínez López, Fernando, 140, 287
Martínez Marina, Francisco, 272
Martínez Millán, José, 11
Martos, Cristino, 54
Maruri Villanueva, Ramón, 78, 81
Mas Galvañ, Cayetano, 87
Mate, Reyes, 110
Mateo Avilés, Elías de, 132, 175
Matute, Álvaro, 270, 296
Maura, Antonio, 167, 170, 182
Maximiliano de Austria, 29, 282
Máximo, M., 168
Mazarrasa, José de, 78, 79
McAdam, D., 158
McCarthy, J. D., 158
McLeod, Hugh, 10, 128
McManners, John, 168
Meglia, Francisco, 283
Mejía Lequerica, José, 43
Meliá, J. A., 257
Mella, Ricardo, 244, 246, 249
Mendizábal, Juan A., 271, 273, 275, 276
Menéndez de Luarca, Rafael Tomás, 81
Menéndez Pelayo, Marcelino, 62, 76, 89,
 91, 101, 102, 115, 118, 120, 121,
 143, 154, 179, 190, 214, 217, 221,
 286
Menéndez Pidal, Ramón, 18
Meyer, Jean, 264
Miguel González, Román, 126, 127, 228,
 249

Índice onomástico

Millán Romeral, Fernando, 146, 209
Millán, Jesús, 125
Millares Cantero, Agustín, 245
Mingheti, Marco, 197
Minuesa de los Ríos, M., 195, 200
Moleschott, Jacob, 135
Molina Martínez, José Luis, 175, 234
Moliner Prada, Antonio, 19, 20, 61, 96,
 149, 152, 157, 177, 238, 296
Monescillo, Antolín, 55
Monseñor Gilbert, 113, 147, 149
Montalembert, C. F. R., 77, 104, 108, 109,
 197, 284, 291
Montero Ríos, Eugenio, 58, 66, 77, 108,
 113, 114, 144, 174, 189, 201
Montero, Feliciano, 21, 22, 26, 68,
 152, 154, 156, 157, 230, 237, 264,
 298
Montesinos, Cipriano Segundo, 53
Montesquieu, C. L. S., 80
Moral Sandoval, Enrique, 257
Morales Muñoz, Manuel, 151, 246, 249
Morán Ortí, Manuel, 75, 83
Morata, Javier, 263
Morayta, Miguel, 183
Moreno Alonso, Manuel, 87
Moreno Seco, Mónica, 220
Moret, Segismundo, 170
Morote, Luis, 153, 183
Moyano, Claudio, 61
Muller, Max, 209
Muñoz Torrero, Diego, 38, 83, 103, 197,
 267
Murillo, Juan, 278
Murri, Rómulo, 183, 206
Mutolo, Andrea, 295

N

Nachet, Jean, 291
Nakens, José, 229, 232, 233
Narváez, Ramón María, 96
Navarro Villoslada, Francisco, 52
Negrón Flores, Ramón, 243
Nehemías, 88
Nocedal, Cándido, 52, 92, 93, 96, 97
Nocedal, Ramón, 99
Nordau, Max, 254
Nozaleda, Bernardino, 170
Núñez de Arenas, Manuel, 253
Núñez, Diego, 248

O

Obispo de Orense (Pedro Quevedo y
 Quintano), 79
Ocampo, Melchor, 280, 281, 290
Offray de LaMettrie, Julián, 135
Olavarrieta, Juan Antonio, («José Joaquín
 de Clararrosa»), 45
Olive Serret, Enric, 166, 247
Ollero Vallés, José Luis, 34
Ordax Avecilla, José, 107
Orden Jiménez, Rafael V., 23, 191
Orovio, Marqués de, 96
Orringer, Nelson, 207
Ortega López, T. M^a., 224
Ortega y Gasset, José, 118, 253, 257
Ortí y Lara, J. M., 99, 279
Ortigosa, José Antonio, 52, 104
Ortiz de Ortuño, J. M^a., 227
Ortiz Heras, Manuel, 126
Ortiz Urruela, José Antonio, 97
Ossorio y Gallardo, Ángel, 68

Otaduy, Javier, 84
Ovejero, Eduardo, 183

P

Pacheco, María Martha, 264
Palacio Valdés, Armando, 206
Palacios, Guillermo, 272
Pan Montojo, Juan, 166
Pani, Erika, 276
Paniagua, J., 151, 227
Pardiñas Serrano, Manuel, 184
Passeron, Jean-Claude, 225
Paula Álvarez, Francisco de, 112, 269
Paula Montemar, Francisco de, 53
Paulino, José, 206
Payno, Manuel, 280, 289, 298, 299
Pelayo, Don, 93
Pelayo, Francisco, 136, 195, 279
Pellistrandi, Benoit, 102, 203, 298
Pemán, José María, 117
Pemartín, José, 117, 118
Pena González, Miguel Anxo, 25
Pena-Ruiz, Henri, 19
Percopo, Erasmo, 84
Pérez Alhama, Juan, 51, 88, 288
Pérez de Ayala, 175, 203
Pérez Galdós, Benito, 118, 119, 167, 174,
 184, 203, 206, 237
Pérez Garzón, Juan Sisinio, 75
Pérez Gutiérrez, Francisco, 109
Pérez Ledesma, Manuel, 12, 15, 125, 179,
 224, 227
Pérez Rayón, Nora, 295, 297, 298
Pérez Vejo, Tomás, 27
Pérez, Simón, 79

Perlado, Pedro Antonio, 114, 284
Peset, José Luis, 244
Peset, Mariano, 244
Petschen, Santiago, 57, 114
Pey y Ordeix, Segismundo, 236, 239
Peyrou, Florencia, 126
Phillips, Allen W., 174
Pi y Arsuaga, Francisco, 254
Pi y Margall, Francisco, 29 52, 57, 131,
 133-137, 139, 171, 233, 246, 248,
 287, 291-295
Pidal y Mon, Alejandro, 62, 98
Pierrad, Pierre, 95
Pío IX, 77, 278
Pío X, 77
Piqueras, José Antonio, 151, 227
Pizarro, Nicolás, 287, 290
Platón, 196
Pomés Vives, Jordi, 241
Pons, Marcial, 278
Porrúa, Miguel Ángel, 270, 296
Portillo Valdés, José María, 39, 40, 75,
 84, 267, 272
Posada, Antonio, 87
Posse, Juan Antonio, 87, 272
Pou y Ordinas, Antonio José, 101
Pozo Andrés, María del Mar del, 253
Prieto, Agustina, 138
Prieto, Guillermo, 280, 289, 290
Prigione, Girolamo, 283
Primo de Rivera, 66, 115, 117, 190, 229,
 239

Q

Quintana Roo, Andrés, 269

Índice onomástico

Quintanilla, Eleuterio, 161, 249

Quiroga Fernández de Soto, Alejandro, 117

R

Rabaté, Jean-Claude, 208

Rabelais, François, 253

Raguer, Hilari, 69, 91, 102, 220, 231, 264

Ramírez, Ignacio, 29, 287, 290-293, 295, 296

Ramos Arizpe, Miguel, 28, 268, 274

Ramos Guerreira, Julio A., 25

Ramos, M^a. Dolores, 164, 241

Recaredo, 93, 96, 101

Recio Alfaro, Carles, 175

Redondo, Gonzalo, 220

Reig, Ramir, 175, 232

Remond, Rene, 154

Renan, Ernst, 109, 209-211

Revuelta González, Manuel, 75, 155, 175, 204, 297

Rey, Tomás, 132

Ridruejo Alonso, Pedro, 170

Riestra, José Antonio, 203

Ríos, Fernando de los, 70

Ríos, Victoriano, 114

Rivera, Antonio, 40, 227, 267, 270

Robespierre, Maximilien, 44, 45, 294

Robles Egea, Antonio, 230

Robles, Cristóbal, 62, 156

Roca, Franchy, 245

Rocafuerte, Vicente, 269, 270

Röder, C. D. A., 193

Rodríguez Becerra, Salvador, 25, 230

Rodríguez de Lecea, Teresa, 110

Rodríguez Infiesta, Víctor, 57, 130

Rodríguez Pascual, Francisco, 25

Rodríguez Sampedro, Faustino, 153

Rogers, Eamon, 110

Rojas Núñez, José, 196

Romanones, Conde de, 170, 184

Romeo Mateo, María Cruz, 17, 75, 125

Romero Maura, Joaquín, 176

Romo y Barrio, 104

Rosmini, Antonio, 207

Rousseau, Juan Jacobo, 80, 253

Rousseau, Waldeck, 167

Rovira Serra, M., 257

Rueda Hernanz, Germán, 273

Ruiz González, David, 126

Ruiz Pérez, Jesús, 245

Ruiz Sánchez, José-Leonardo, 237

Ruiz Torres, Pedro, 125

S

Sabio, Alberto, 75

Sabugo Abril, Amancio, 119

Sáenz de Jubera, 168

Sáenz de Pipaón Ibáñez, C., 147

Sagasta, Práxedes Mateo, 34, 63

Sagrado Corazón de Jesús, 159

Sainz Rodríguez, Pedro, 117

Salas, Ramón de, 45

Salavert, Vicente, 160, 166

Sales y Ferré, Manuel, 254

Salmerón y Alonso, Nicolás, 23, 112, 131,

137, 140, 142, 144, 167, 188, 189,

193-195, 200, 205, 248, 287

Salomón Chéliz, Pilar, 126, 154, 175, 181,

224, 228

Samuel, Raphael, 224

- San Felipe de Neri, 50
San Fernando, 93
San Fulgencio, 87
San Ignacio, 89
San Luis, 81
San Manuel Bueno, 208
San Vicente de Paul, 50
Sánchez Barbudo, Antonio, 206
Sánchez Collantes, Sergio, 57, 130
Sánchez Cuervo, Antolín C., 280
Sánchez de Toca, Joaquín, 100
Sánchez Ferriz, Remedio, 15, 59, 128, 296
Sánchez Hita, Beatriz, 45
Sánchez Juárez, Francisco, 97
Sánchez Martínez, Guillermo, 52, 135, 293
Sánchez Sánchez, Isidro, 126
Sánchez y Ferré, Pere, 244, 247
Sánchez-Prieto, Juan María, 95
Sandoval, Adriana, 287
Santa Anna, Antonio de, 268, 280
Santiago apóstol, 94
Santo Tomás, 209
Santoveña Setién, Antonio, 286
Santuario del Pilar, 159
Sanz del Río, Julián, 111, 188, 191, 192,
195, 215
Sanz, V., 151, 227
Sardá y Salvany, Félix, 17, 61, 96, 97, 157
Sárraga Hernández, Belén, 25, 141, 164,
241, 243
Savarino, Franco, 295
Savigny, F. K. Von, 193
Sawa, Alejandro, 174, 229
Saz, Ismael, 126
Schelling, F. W. J., 133
Sempere, F., 200
Semprún, José María, 120
Serrano Bedoya, F., 53
Serrano García, Rafael, 108, 127, 142, 280
Serván, Carmen, 54
Sierra, Justo, 282, 287, 297
Sierra, María, 125, 227
Simmel, Georg, 209
Simó Ruescas, Julio, 194
Spencer, Herbert, 246, 248
Spinoza, Benito, 133
Street, John, 224
Suárez Cortina, Manuel, 9, 24, 27, 41,
62, 125, 131, 143, 154, 158, 160,
164, 166, 171, 181, 182, 190, 217,
219, 227, 231, 264, 277, 278, 280,
283, 290
Suárez Pertierra, Gustavo, 69
Suárez, Victoriano, 110, 142
Subirats, Eduardo, 74
Suñer y Capdevila, Francisco, 52, 57, 131,
133-137, 139, 248, 293, 294
-
- T
-
- Tamayo, Jorge L., 295
Tamayo, Juan José, 22
Tapia, Tomás, 112, 142, 191, 195, 199,
280
Teja, Ramón, 62, 101, 115
Tejado, Gabino, 17, 66, 78, 90, 96-98,
285
Tenorio Trillo, Mauricio, 297
Tenreiro, Ramón R., 206
Thomson, Guy, 21, 127, 132, 150
Tiberghien, Guillermo, 195

Índice onomástico

- Tietz, M., 227
Tolstoy, León, 210
Tomás y Valiente, Francisco, 86, 273
Toreno, Conde de, 38
Torras y Bagés, José, 202
Torres Amat, Félix, 104
Torrubiano Ripoll, Jaime, 9, 120, 239, 263, 264
Trejo Estrada, Evelia, 41, 264, 270, 276, 283, 290
Trullé Floria, Ramiro, 65
Tubal, 94
Tubino, Francisco María, 294
Tusell, Javier, 203
- U**
- Ugarte, Javier, 227
Unamuno, Miguel de, 18, 174, 206-210, 216, 232, 235
Urales, Federico, 248
Urbano, Rafael, 257
Ureña, Enrique M., 23
Uría, Jorge, 223
Urigüen, Begoña, 96, 279
- V**
- Valera, Juan, 77, 108-110, 280
Valín Fernández, Alberto, 249
Vallarta, Ignacio, 280
Vandervelde, Emile, 254
Varela Suanzes-Carpegna, Joaquín, 35, 46, 91, 271
Vauthier, Bénédicte, 208
Vázquez de Mella, Juan, 115, 116, 118
Vázquez García-Peña, José María, 68
- Vázquez-Romero, José Manuel, 146, 209
Vega Armentero, Remigio, 174
Vega Gómez, Juan, 282
Velasco, Honorio M., 224
Vélez, Rafael de, 65, 76, 79-83, 90
Verdes Montenegro, 257
Verdoy, Alfredo, 70, 71
Veríssimo Serrao, J., 81
Veuillot, Louis, 95
Vigil, José María, 290
Vilar Ramírez, Juan Bautista, 21, 104, 132, 164, 283
Vilches García, Jorge, 148
Villacañas, José Luis, 39, 40, 41, 267
Villamor, Ricardo, 183
Villanueva, Joaquín Lorenzo, 39, 76, 79, 87, 104, 271, 272
Villaverde Rico, M^a. José, 11
Villegas Revueltas, Silvestre, 289
Voltaire, F. M. A., 253
- W**
- Weimberg, Liliana, 291
- Y**
- Yagües, J. M., 215
- Z**
- Zald, M. N., 158
Zamora, Andrés, 218
Zarco, Francisco, 280, 290
Zavala, Iris M., 58
Zavala, Lorenzo de, 270, 274-276
Zea, Leopoldo, 297

- Zoraida Vázquez, Josefina, 28, 269, 281 Zulueta, Luis de, 18, 24, 118, 120, 145,
Zozaya, Antonio, 254 174, 189, 190, 195, 202, 206, 208-
Zulueta, Carmen de, 209 219, 232, 235, 240



**Editorial
Universidad
Cantabria**

Junio, 2014

Entre cirios y garrotes no tiene la pretensión de ser una historia de la religiosidad católica o de la Iglesia española. Es un acercamiento a un conjunto de ámbitos temáticos –constitucionalismo, identidad nacional, catolicismo, laicismos republicanos, heterodoxias y religiosidades alternativas...– a través de los cuales se puede conocer el papel de la religión en la vida política española y los distintos y antagónicos modos de concebir esa relación desde la guerra de la independencia hasta la guerra civil de 1936. La época contemporánea conoció un fuerte enfrentamiento entre laicistas y confesionales que expresaba el protagonismo de la Iglesia para caracterizar España como nación y las modalidades de su relación con la sociedad y el Estado. El libro muestra la dificultad de lograr en España la libertad religiosa y los conflictos permanentes en torno al lugar que corresponde a la religión y la Iglesia en la sociedad, cultura y política nacional

